

... وفي السنة السابعة استراح

رياض نجيب الريّس

■ «اسمح لي أن أعبّر عن خشيتي من أنك تفسح في المجال واسعاً لأعداء الحداثة والانفتاح الفكري للوقوف في وجه منشوراتك وسائر أنشطة الدار بسبب الإفراط في التحدي إلى درجة التصادم المتعمد مع جيوش الرجعية. فلعلك ترى معي أن من الأفضل تقديم جرعات الصدمة بشكل مخفف لئلا تحتشد حولك وحول الدار جموع من الرجعيين تعمل على خنق نجاحك، أو على الأقل تحجيمه». □

الدكتور عبد السلام العجيلي

في رسالة إلى رئيس تحرير «الناقد» (أيلول/ سبتمبر ١٩٨٨)

■ كل الأشياء الجميلة لا بد لها من نهاية. و«الناقد» واحدة من هذه الأشياء الجميلة.

بهذا العدد تودع «الناقد» قراءها وكتّابها، بعد سبع سنوات سِمان كاملة، كانت حافلة بكل ما هو راقٍ وخلّاق ومثير للقلق، ومحفّز للمواهب ومستفز للعواطف، ومحرض على الجدل، ومتحدٍّ لقمع أي قلم، والداعي إلى روابط الصداقة الثقافية بين كل مبدع أو صاحب رأي، المعادي للحجر على الأقلام والآراء، المتصدي لأي مصادرة وكل رقابة.

و«الناقد» التي صدرت سبع سنوات كاملة، على امتداد ٨٤ شهراً واتساع ٨٤ عدداً، وحملت أسماء ١٠٦٣ كاتباً من ١٩ بلداً عربياً و١٥٩ فناناً ورساماً من كل قطر عربي وراجعت نقدياً ٦٢٣ كتاباً، لم تتوقف أو تحتجب فيها شهراً واحداً أو تتأخر عدداً واحداً، حرصت على الصدور بانتظام لا سابقة له بين المجلات الثقافية في العالم، وعلى الاستمرار تحت كل الظروف ورغم كل الصعوبات، مالية أو سياسية أو رقابية أو اغترابية.

و«الناقد» أقرّت منذ عددها الأول أن المجلات الثقافية في كل أنحاء العالم، لا سيما الفاعلة منها، لا تعمّر طويلاً. تعيش فترة زمنية، تؤدي رسالتها وترحل، لأنها بطبيعة تكوينها كمجلة، تؤثر في جيل معين وفي فترة تاريخية معينة. فهي ليست متحفاً، ولا هي تريد أن تدخل حالة «الغيبوبة» كغيرها من المجلات الصادرة دون أن تعرف لماذا وكيف. فليس من مهمات المجلات الثقافية الفاعلة، ومنها «الناقد»، أن تعيش كل العصور وأن تعبّر عن كل الأشياء ولكل الناس، ولأن «الناقد» مجلة غير مدجّنة، مفتوحة للأصدقاء والأعداء على السواء، فهي لا تعيش بهاجس كونها مجلة أبدية. كان وظل هاجسها الوحيد أنها قامت بدورها خير قيام وكانت مجلة فاعلة حرّكت قدر المستطاع مستنقع الثقافة العربية الآسن، وأنها

استطاعت إيجاد جيل أدبي جديد واكتشاف مجموعة من الكتّاب الجدد، وحرصت على الوصول إلى مبدعين جدد بإعطائهم مفاتيح الدخول إلى عوالم الثقافة المتعددة، عبر الكتابة الحرة، لا عبر كواليس النفاق والنميمة.

سبع سنوات مرّت، وهو عمر طويل في حياة المجلات الثقافية. ألم كانت «الناقد» تقدم بين سنة وأخرى، إلى قرائها وكتّابها، بياناً عن أصابعها التي تحترق وهي تلامس الجمر عدداً وراء عدد: جمر السلطة السياسية وجمر أدعياء الثقافة. جمر إرهاب الظلاميين وإرهاب أقلام الرجعية المسمومة. جمر غرور الأدباء وعنطزة المثقفين. جمر غطرسة «أنصاف» الكتّاب ورعونة «كبار» شعرائهم وقصّاصيهم. جمر عسف الرقابة وتراكم المصادرة. إلى جانب جمر أرقام المحاسبين الباردة والحسابات المكشوفة في المصارف، وهي تتحدث عن أرباح لم تتحقق وخسائر لا تُردم.

وقفت «الناقد» سبع سنوات كاملة وسط الساحة الثقافية العربية، وليس وراءها ثري عربي ولا محسن كريم ولا حكومة مؤيدة ولا نظام متعاطف ولا سلطة محبذة ولا مؤسسة من أي جنسية أو نوع كان. كان وراء «الناقد» قارىء ـــ هو غالباً محدود القدرة الشرائية ـــ تكتشفه المجلة ويكتشفها شهراً إثر شهر، يقتطع ثمن العدد من أولويات أخرى في حياته، ليقرأ فيها ما لا يقرأه في غيرها من مجلات. فتوطدت بين المجلة وقرائها علاقة، في اعتقادنا لا سابقة لها في تاريخ المجلات العربية. علاقة القارىء الذي يدافع عن مجلة محاصرة ويحميها بصدره وقلمه واحتجاجاته ورسائله، ماداً يده إلى جيبه ليشتريها حيثما توافرت أو يشترك فيها إذا استطاع.

وكان وراء «الناقد» كاتب، يجد فيها فسحة الحرية التي يطمح إليها والمنبر الذي يستطيع أن يخاطب عبره ما عجزت عنه منابر أخرى، قائلاً ما لا يستطيع قوله في مكان آخر، فيحظى في «الناقد» بمكانه الطبيعي ويُسْمِع صوته الحقيقي ويتلقى صداه الواعي. وكانت «الناقد» تعتبر أن كل كاتب من كتّابها يعبّر عن رأيها. ولم تشعر في أي عدد من أعدادها بأي تناقض بينها وبين هؤلاء، على تعدد مشاربهم وأهوائهم واتجاهاتهم. ولا بأي حرج بينها وبين جغرافيتها، عندما صدرت في المهجر وعندما عادت إلى الوطن. فتقدم من كتّابها من كان في وسعه أن يكتب بحرية، وقال مَنْ كان لديه شيء ما يقوله. ولم تكلّف، دعوة «الناقد» كتّابها إلى حرية الكتابة، نصاً وروحاً وفكراً، نفساً إلّا وسعها.

واقتحمت «الناقد» في كل عدد من أعدادها ما يمكن اقتحامه من غير وجل ولا بطولة، وبإصرار وعناد على موقفها في الحرية والإبداع، على الرغم من كل ما واجهها من عقبات من أي نوع يمكن تصوره. ملتزمة بكل ما دعت إليه في بيانها التأسيسي في عددها الأول، ومن دون أي حسابات، إلّا حساب الأمانة للتعهد الذي قطعته على نفسها منذ أن صدرت.

□ □ □

بهذا العدد الأخير من سنتها السابعة، تريد «الناقد» أن تأخذ نَفَساً طويلاً، وتستريح. تريد أن تعيد تنظيم صفوفها وتقييم تجربتها ومراجعة حساباتها، سعياً وراء صيغة جديدة، في الشكل الصحافي والمضمون الثقافي والتوجه السياسي، تتناسب مع المتغيرات الثقافية والسياسية والفكرية التي تواجه العالم العربي، التي تحمل في جوانبها كل ما هو مقلق على المصير العربي، أمة وثقافة وكياناً. صيغة تستطيع من خلالها أن تتصدى وهي على أبواب القرن الواحد والعشرين، لجحافل الظلّام الزاحفة إليها بألف هوية مزوّرة وتحت ألف ادعاء كاذب ومن ألف اتجاه مغاير، لتلغي شخصية هذه الأمة وتزوّر تاريخها وتشوّه نضالها وتقضي على أحلامها وتئِد طموحاتها، تارة باسم السلام وتارة تحت راية التطبيع، وطوراً باسم النظام العالمي الجديد وشرق أوسطيته ـــ ودائماً باسم الدين.

من أجل هذا كله، اختارت «الناقد» عن وعي أن تغيب عن قرائها وكتّابها. لذا لن تدخل «الناقد» في بكائية على فراقهم. ولن تدخل في لزوم ما لا يلزم في تفسير أسباب هذا التوقف، سوى الإقرار أن مظاهر التعب والتململ قد بدأت تلوح على صفحاتها، وأنها في حاجة إلى التواري والانكفاء لفترة زمنية قد تطول أو تقصر، تستطيع في غضونها أن ترتب أوضاع بيتها، حتى لا تتعرض للتشوه والابتذال، ولتحافظ على أهم ما عندها: جرأتها واستقلاليتها وديموقراطيتها وعروبتها وعلمانيتها. وبهذه الأقانيم الخمسة تؤكد صيرورتها واستمراريتها.

إن هذا العدد ليس آخر صيحة لها في وادي الثقافة العربية. وأسباب غيابها اليوم، لا تختلف كثيراً عن الأسباب التي كانت المسوّغ لصدورها واستمرارها. وإن كان لـ«الناقد» أن تزهو في ختام مسيرتها الحالية، فلا شيء جدير بأن تزهو به مثل نجاحها في تصديها الدائم للقوى التي تستميت في الدفاع عن التخلف وقيمه. وإن كان لها أن تتباهى، فهو أنها كانت في زمن الردة، أرضاً حرة في أوطان مختصة بصنع الأغلال وتفريخ المروجين لها.

وإذا حظيت «الناقد» بثقة المبدعين العرب، من قرّاء وكتّاب، وخاصة الأجيال الجديدة منهم، فلأنها كانت مجلة مضيئة في عصر الظلمات.

اللهم هَبْنا حسن الختام. □

الناقد: البيان رقم واحد

يعيش العالم الثقافي العربي منذ سنوات أزمة حادة شملت المجلات الثقافية والأدبية، مرآته وكشّافه، فأصاب معظمها ضمور الجهد الإبداعي وفقدت دورها كمنبر وكمختبر وكمركز إشعاع معاً. من أسباب تلك الأزمة تردّي الأوضاع السياسية وهيمنة الإعلام الرسمي، فضلاً عما يتصل بأسباب أزمة الثقافة عموماً في العالم. ونتج من ذلك حالة فوضى وضياع، كما سقطت التقاليد الديموقراطية في الفكر والثقافة العربيين، وراحت تبرز، بالإضافة إلى «الثقافة» الرسمية للأنظمة والدول، مفاهيم ونظريات متعسفة أسقطت عنوة على الأدب والفن، أحلّت الأرقام محل الأحلام، و«فكرة» الإنسان والكاتب محل الإنسان والكاتب، وتفكيك الكلمة وتشريحها محل إبداعها والاستمتاع بتحفها، وتحليلاً اجتماعياً منزوع الروح محل النقد المضيء الذي ينبغي له أن يكون عرّاباً للأثر الأدبي أو خصمه المتصدّي له بحرارة القلب، لا بـ«حياء» هو في الواقع تهرب أو جهالة، ولا بصقيع «علمي» هو في حقيقة أمره عجز وجداني وقحط.

إنطلاقاً من هذا الواقع، ومن وحي رفضه وإرادة تغييره، وخلال مداولات ومناقشات متلاحقة مع عدد كبير من الأدباء والمثقفين والنقاد، التقت وجهات النظر حول إصدار مجلة شهرية أدبية ثقافية باسم «الناقد»، تكون منبراً لأقلام الخلْق والتغيير والموقف، وموئلاً لكل الآراء والأفكار والاتجاهات والتجارب، في حرية وديموقراطية، وتتناول القضايا الأدبية والثقافية المختلفة بهاجس الإخلاص في مواجهة الأزمات الحقيقية للإنسان العربي، وتسعى مع كتّابها لأن تعيد إلى الكلمة بهاءها وسلطتها.

وستعنى «الناقد» بشكل خاص بقضية حرية التعبير في الوطن العربي، عبر إشاعة روح المبادرة والابتكار والتمرد والبحث عن الجديد الأصيل وعدم الاستكانة لما هو مهيمن ومألوف، كما ستتبنى الدعوة إلى التلاقي والتضاد معاً، وتشجيع الحوار بين أصحاب الفكرة المشتركة وأصحاب الأفكار المختلفة.

وتطمح «الناقد» إلى تحقيق الأهداف التالية:

١ ـــ إتاحة الفرصة للكُتّاب من مختلف الأجيال والأقطار العربية كي يعبروا عما يشاؤون بحرية، وتحريضهم على ممارسة تلك الحرية.

٢ ـــ تبني الجديد القيّم، والدعوة إلى موقف فكري جلي ورأي نقدي صريح بعيد عن الرياء.

٣ ـــ الاهتمام بالموهوبين من الأدباء الجدد ونشر نتاجهم، اهتماماً دائم العناية والتطوير، حتى يصبح كشف المواهب الجديدة أو إطلاقها تقليداً من تقاليد المجلة.

٤ ـــ نشر النتاج الإبداعي في مجالات الشعر والقصة القصيرة والرواية والمسرح والنقد من منطلق بعيد عن التصنيف العقائدي أو السياسي أو شهرة الكاتب، بل يستند فقط إلى مقاييس الجودة والقيمة الذاتية للأثر.

٥ ـــ مواجهة الحياة الثقافية بمراجعة صارمة ونزيهة وشاملة تتجاوز التقاليد السلبية السائدة التي تعوق حركة التطور الثقافي في الوطن العربي، وتكون قادرة على استيعاب الغنى والتنوع وعناصر الاختلاف.

٦ ـــ التعريف النقدي بالكتب العربية (أو الأجنبية التي تهم القارىء العربي) الصادرة حديثاً، مع التركيز على أن النقد عملية خوض كياني مع الكاتب أو ضده، ولا معنى في أن يكون مراقبة حيادية.

٧ ـــ الانفتاح على التجارب والعطاءات المهمة في الآداب والأفكار والفنون الأجنبية.

٨ ـــ ستكون «الناقد» ضد كل ما يهدف إلى ضبط الخيال باسم التقدمية، ولجم الفكر باسم المقدسات، ومراقبة الأقلام والأشخاص باسم الوطنية. فلا شيء يعلو على الولاء للموهبة والفن، علماً أننا نضمّن الموهبة معنى النعمة، والفن معنى الإخلاص في جوهره الأعمق، أي الصدق الكاسر الذي لا يحتاج البتة إلى شهادات من خارج ذاته.

وتحرص شركة «رياض الريّس للكتب والنشر» على تأكيد استقلالية هذه المجلة وعدم ارتباطها بأي دولة أو منظمة، وأنها لن تكون طرفاً في المخاصمات الأدبية الراهنة في الوطن العربي، كما تؤكد على أن هذه المجلة ستكون ملتقى أدبياً لحوار إيجابي بين الروّاد والأحفاد عبر النقاد والمساجلات والأعمال الإبداعية والنقدية.

وتعلن «الناقد» لكل المعنيين بالشؤون الثقافية والأدبية عن ترحيبها بكل الآراء والاقتراحات والمساهمات التي تهدف إلى إبراز واقع ثقافي جديد، يعيد الاعتبار إلى الكتابة العربية ورسالتها في التغيير والخلْق. □

«الناقد» العدد الأول تموز/يوليو ١٩٨٨



هذا التعريف . البيان وزع على الكتاب والأدباء العرب قبل صدور ...

لم يرفعه ولا إنسان».

«نقابي ليس أنْ لا تدرك ولا سرّاً من أسرارها.

ليس عدم المحاولة

ليس خَبَل الإنسان أمام لغز النقاب وما تَحْتَه.

ليس هذا الجبن أو تلك المحاباة.

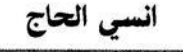
بل أنْ يبقى اللغز، مهما فككتَ، صامداً متوالداً لا ينتهي.

ذلك هو النقاب العاصي على التمزيق. لا على التمزيق: على الإلغاء.



لا النهار نهار ولا الليل ليل

انسي الحاج



من أنتِ التي غنّيتُ؟

إيزيس تلك، في لحظة.

من أنتِ التي ما زلتُ أعشق؟

كلّ لحظة جديدة يتراءى فيها نقابٌ على وجهٍ يقول لي: إرفعني، لم يرفعني ولا إنسان.

وأرفعُهُ...

ثم يسقط الوجه...

ويعود فيتراءى نقابٌ آخر.

... ولا تنتهي إيزيس

لأن سماءً في قلبي لا توصد أبوابها.

***

خواتم

في ندوة تلفزيونيّة، ذكروا كل الدوافع المَرَضيّة للغيرة: إنعدام الثقة بالذات، تعثّر النضج النفسي، عدم الارتواء العاطفي منذ الطفولة، الحَسَد من نجاح الشريك، نزعة التملّك، إلى غيرها مما أشبعه العلماء تلك الليلة تحليلاً.

عجباً! لم يُشر أحد إلى سبب شائع وهو، في بساطة، أن يكون أحد الشريكين بسلوكه مصدراً فعْلياً للغيرة. أو أن تكون طبيعة العلاقة بينهما حاملة، في التباساتها، بذور الغيرة.

تحدثوا عن الغيرة الواهمة ولم يتحدثوا عن الغيرة القائمة على أساس، سواء سميناه خيانة أو زنى أو خداعاً.

هذه الغَيْرة سَبَبُها تهديد يزعزع صرح التملّك والانفراد، صحيح، ولكنها ليست وهماً بل حقيقة، وحقيقة بشعة مفترسة.

ولعلها هي، هذه الأخت التوأم للحب كما تعلّمناه في الكتب والسينما، ما يقتل الحب أكثر مما يقتله الضجر والابتذال.

ولا يُقضى عليها بإنكار سببها وحصر أسبابها في الأوهام والتخيّلات المريضة.

بل يُقضى عليها باستئصال جذورها: التملّك. وبقطع أغصانها النفسية والاجتماعية: الشعور بالخديعة.

الحرّية بَدَل التملّك والصدق عوض الخديعة.

ولا يعود يغار إلا مَن لم يقع بعد في الحبّ...

***

أن «تبدو» عابثاً في الكتابة هو غير أن تعبث فعلاً.

السلوى بالكتابة ليست غاية الكتابة. إنها من أردأ ما يمكن أن يحصل.

أن «تبدو» عابثاً هو مظهر خادع يخفي إما جدّية مقهورة وإما تمرّداً ما. إذاً، تجربة «أساسيّة».

كذلك المزاح، والسخرية، و«اللعب». وكتابة الرغبة والحب نفسها. عندما «يتسلّى» الكاتب يسقط في نادي الوصّافين من خارج، لاعبي شطرنج الحروف. يغادر حدود القَدَر والمصير.

هذه إحدى نقاط الفراق بين الأدبين التقليدي والحديث.

الأدب التقليدي بلاستيك قد يكون ممتازاً ومضمون في الغالب ملفّق: في روايته الأشخاص زائفون وفي مقالته الخطاب «سماعي» برّاني وفي شعره غياب للعنصر الجوهري: الشيء الأكثر من «فن الكلام» وبراعة الموسيقى، الشيء «الأكثر» من الأدب.

الأدب التقليدي يريد أن يُظهر لي تفوّقه عليّ أنا القارىء. إنه كالعمارات الضخمة الجبّارة في الدول الكبرى، غاية عظمتها سَحق الإنسان.

مؤازرة السلطة والمؤسسة ومَعْس الإنسان.

الأدب التقليدي يسحقني بـ «كماله» الاتفاقي، بـ «إعجازه»، بحجارته المرمريّة وتماثيله المخيفة وجيوش حذاقاته ومواهبه وعلومه وأنظمته الجرّارة. يسحقني، أنا القارىء المسكين الجاهل، بعضلات مصارعته التي تتغلب على كل الصعوبات التي تصطنعها هي، وتنجح في كل الامتحانات... البيانية والبديعيّة والإيقاعية، فأخرج من مطالعته مبهوراً كأرنب مذعور وأكثر انهزاماً وانعدام ثقة مما كنت قبل أن ألج هذه المغامرة.

وأرعبُ ما في الأدب التقليدي روائعه.

***

يُنكر وجود اللّه لا كفراً بل ليحميه من مشهد الخليقة في فظائعها وعذاباتها.

بلى، بعض الإلحاد غيرةٌ على الله.

***

قولُكَ إن لم يكن الله حقيقة فكل شيء مباح، أما أحرى أن يكون: كل شيء مباح إذا الله حقيقة؟

لأن وجوده، وهو الرحمن الرحيم، ضمان لغفران الخطايا.

بينما غيابه هو الأجدر بضبط الخلائق. فحين لا يعود مَن يَغفر، يبْطل إغراء الارتكاب وتضمحلّ تلك الطمأنينة اللاشعورية التي بدونها لا أحد يتجاوز.

***

حين ودّعتُ أبي اقترفتُ خطيئة التكبّر: رفضتُ إظهار ألمي كي لا أستحق الشفقة.

واكتشفت في نفسي خطيئة غيرها: الحَذَر من أن يؤدّي تعاطف الآخرين معي إلى اختلاط عواطفنا حيث يضمحل ذاك الجدار الحامي ونجري معاً في جدول التحنان إلى بحر القطعان المتساوية.

خطيئتان؟

لماذا أقول خطيئتين؟

لم أشأ إظهار الألم حتى لا أبدو كمن يُمَثّل الألم. وحاذرتُ تعاطف الآخرين خوفاً من تمثيلهم.

هي ذاتها نَعْرة الصدق، هذه الإصابة القاتلة، لا تدع يدك تُمسك زهرةً إلاّ تُيبّسها.

ألا يكون الاستسلام لبعض الأقنعة أرحم للجميع؟

* * *

كان أبي نهاراً وكنتُ ليلاً. كان يحبّني بدون أن أعرف. وكنت أحبه بدون أن يعرف. وكان ذلك حَسَناً.

وأنا صغير كنت أطمح إلى الجلوس مثله إلى الطاولة لأكتب كما يكتب، غير مهمّ ماذا، والسيجارة تشعلها السيجارة، والجوّ حروف تنهمر بعطف وعبارات تنعقد مبتسمة، وسط الفقر المبارك.

كنتُ أعبد شكله كاتباً. رجل نحيف قلم نحيف دخان أزرق نحيف وكثير من الزهد والامحاء وراء سلاسة واستشفاف زاداني تعلّقاً به.

وما إن بدأت بدوري أحمل القلم حتى وجدتُني غيره تماماً. كان هو نهاراً وكنتُ ليلاً. وكان كان وكنت وكنت.

إلى أن مات. فنظرتُ إليه في هدوئه السحيق واكتشفت، لا أعرف لماذا، أن النهار ذاك لم يكن محضَ نهار وأن ليلي ليس كما ظننت.

ولعلّي، من يدري، لم أكن إلاّ ما تركه لي كي أكونه...

وبعد غيابه، وهو أول غياب أواجهه بصفاء، أرفع رأسي متفقّداً ذلك السقف الذي ما اعتقدتُهُ يوماً سيختفي، فإذا بي ولا سقف لي بعد اليوم غير السماء. □



التكايا السلطانية

أنيس صايغ
كاتب ومؤرخ من فلسطين

في عيدها الخمسين أين نجحت الجامعة العربية وأين فشلت؟



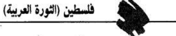
لعل موضوع تأسيس جامعة الدول العربية هو من المواضيع الأكثر أهمية والأكثر جدلاً، التي تثار كلما جاء حديث الجامعة على ألسنة الناس، وخاصة في هذه الأيام، ونحن نحتفل بمرور خمسين سنة على قيام الجامعة (إن كنا نحتفل فعلاً!!). ونشأة الجامعة، على أي حال، أكثر غموضاً واختلافاً في الرأي من مواضيع أخرى تتعلق بالجامعة، مثل ميثاقها وممارساتها وتاريخها ونشاطها وعجزها، وحتى مستقبلها ومصيرها. ذلك أن آراء العرب في هذه الأمور، الراهنة والمستقبلية، تكاد تتفق. فهي لا توفّر الجامعة، نظاماً وسيرة، في انتقاداتها وملامتها، بل وفي اتهاماتها وتجريحها. كما أنها تتفق، أو تكاد تتفق، على أن لا أمل يرجى من مؤسسة هذه هي سيرتها وهذا هو حجم عجزها وتقصيرها.

لكن النشأة مسألة أخرى. يرى البعض أن الجامعة ليست إلا وليداً غير شرعي لتزاوج مشبوه بين الدولة الاستعمارية الكبرى آنذاك (بريطانيا) والرجعيات العربية الحاكمة في معظم الأقطار العربية المستقلة أو شبه المستقلة في مطلع الأربعينات. ويرى آخرون أن الجامعة، وإن ولدت بقرار بريطاني وتجاوب رجعي عربي، إنما هي جسدت أماني قومية عربية طبيعية وسليمة، أو على الأقل مثلت خطوة على طريق تجسيد تلك الأماني القومية العربية الطبيعية والسليمة.

إن هذه المقالة محاولة في فهم الظروف والأوضاع التي قامت جامعة الدول العربية على أرضيتها وكامتداد لها، لعل المحاولة تفيد في فهم سيرة الجامعة، وأعمالها ونشاطاتها وإنجازاتها أو تقصيراتها في مدى نصف قرن ـ وهو فهم لا بد منه قبل إصدار حكم لمصلحة الجامعة أو ضدها.

سيتناول بحثي أمرين: الوضع العربي (الرسمي والجماهيري) والوضع البريطاني الدولي، في فترة عصيبة من تاريخ العالمين (العربي والدولي) تمتد من حوالى منتصف الثلاثينات إلى أوائل الأربعينات من هذا القرن.

وسأحاول، نظراً إلى الواقع العربي آنذاك، أن أتناوله على أساس قطري، مع إدراكي أن الوضع في قطر معين كان يرتبط معه الوضع في قطر آخر، وكثيراً ما كان الواحد يؤثر في الآخر. مع الاعتراف بأن هذه النظرة التاريخية تنحصر في الشرق العربي ولا تمتد إلى دول المغرب العربي حيث اختلف الوضع إلى درجة أنه لم يكن ذا أثر يذكر في موضوعنا هذا. وهو عكس الحال في المشرق، حيث سنرى أن الأمور اتجهت بالشعب العربي في كل قطر مشرقي نحو الوحدة، أو نحو طلب الوحدة والسعي إليها، وخاصة على صعيد المشاعر والعواطف والأحاسيس التلقائية.



فلسطين (الثورة العربية)

باستثناء حزب واحد (حزب الدفاع، وكان أكثر أحزاب فلسطين تقليدية وأقربها إلى حكم الانتداب البريطاني وإلى البيت الهاشمي في شرق الأردن وإلى الوكالة اليهودية) دعت أحزاب فلسطين السياسية، التي قامت أواسط الثلاثينات، بصراحة إلى الوحدة العربية في مبادئها الأساسية، وأقامت علاقات عملية مع عرب الأقطار المجاورة، خاصة سورية ولبنان والعراق. وكانت الدعوة إلى توحيد الأمة العربية من صلب الحركة الوطنية الفلسطينية التي تمثلت في خمسة أحزاب،

وكان حزب الحاج أمين (أي الحزب العربي الفلسطيني) أكبرها حجماً وأوسعها انتشاراً، مثلما كان حزب قدامى القوميين العرب (حزب الاستقلال) أكثرها تنظيماً وامتداداً إلى خارج الحدود.

ولا أزعم أن الجماهير الفلسطينية آمنت بالوحدة بتأثير هذه الأحزاب الخمسة. وإنما كانت هي المؤثر في الأحزاب، وهي التي أسهمت في جعل مبدأ الوحدة العربية من ضمن البرنامج السياسي لكل حزب (عدا حزب الدفاع).

ولا ننسى أن هذا الإيمان الجماهيري قد تأثر بأكبر حدثين شعبيين في مسار الحركة الوطنية الفلسطينية في الثلاثينات.

فعند قيام الأحزاب، شهدت فلسطين واحدة من أكبر انتفاضاتها ضد الاستعمار البريطاني، بقيادة شيخ الشهداء عزالدين القسام، وهو، وهذه مسألة تثير الاهتمام، غير فلسطيني. كان القسّام (وهو من قرية جبلة قرب اللاذقية في سورية) قد جاء فلسطين وأقام فيها يدعو إلى الثورة ضد البريطانيين.

وإثر قيام الأحزاب، من جهة أخرى، قامت ثورة فلسطين الكبرى التي امتدت ثلاث سنوات (١٩٣٦ - ١٩٣٩) بعصيان وإضراب رائعين. هنا أيضاً كان للمناضلين العرب دور كبير في تغذية الثورة بالرجال والمال والسلاح. حسبنا أن نذكر الشهيد سعيد العاص، و«جيش» القاوقجي. وحسبنا أن نذكر، أيضاً، ردة الفعل الجماهيرية العفوية المؤيدة للثورة الفلسطينية في عموم أرجاء الوطن العربي. حتى صح لنا أن ننعت تلك الثورة بالثورة العربية الكبرى في فلسطين، وليس بالثورة الفلسطينية، على أساس ضخامة الإسهام العربي فيها، من جهة، وأثرها المباشر في تحريك الجماهير وقيام الأحزاب والجمعيات العربية في كل من سورية ولبنان والعراق وشرق الأردن.

انتهت الثورة بانتقال المسؤولية، في الاهتمام العربي بالمسألة الفلسطينية، من الجماهير (بأحزابها وجمعياتها ومقاتليها) إلى الحكومات العربية (وخاصة في شرق الأردن والعراق ومصر والسعودية واليمن، وهي التي كانت مستقلة أو شبه مستقلة). فإضافة إلى ممثلي شعب فلسطين، شارك ممثلو حكومات خمسة أقطار عربية، وعلى مستوى رفيع، في مؤتمر «المائدة المستديرة»، الذي دعت إليه الحكومة البريطانية لإيجاد حل للمسألة الفلسطينية، خاصة أن بريطانيا كانت على أبواب حرب عالمية وتحتاج بالتالي إلى سلم، ولو مؤقتاً، في هذه المنطقة الحيوية من العالم، كما كانت تدرك تعاظم الحس الشعبي العربي في اتجاه مطلبي الاستقلال والوحدة. وكانت المشاركة العربية في الثورة في فلسطين معلماً لهذين المطلبين ومؤشراً إلى قوة الاتجاه العفوي نحوهما.

الجامعة ابن غير شرعي لبريطانيا والرجعية العربية

وهكذا، وللمرة الأولى، إجتمع المسؤولون العرب مع ممثلي الحكومة البريطانية للتداول في الحقوق الوطنية للشعب الفلسطيني - اجتمعوا كوفد موحد، وبصفة رسمية، وبحد لا بأس به من الجدية والتنسيق - وإن كان بعض أجنحة الحركة الوطنية في فلسطين عارض الاجتماع، وإن كان أيضاً بعض الرسميين العرب على تعاون وثيق، في السر، مع البريطانيين، ولم يكن يمثل الأماني العربي، وإن كان، أيضاً وأيضاً.. إن الحكومات التي شاركت في المؤتمر قامت بجهد في إخماد الثورة بشكل يجعل بعض النقاد يعتبرون تدخلها في الشأن الفلسطيني لم يكن لمصلحة فلسطين في المدى البعيد. ومع هذا يحق لنا أن نزعم أن التناول الرسمي العربي للشأن الفلسطيني بدأ عملياً في قصر سانت جيمس في لندن ١٩٣٩، أي قبل قيام الجامعة العربية وتعاطيها الموضوع في آذار/ مارس ١٩٤٥ بست سنوات.

وكما سنلاحظ، بعد قليل، الأثر الإيجابي لانتشار فكرة الوحدة (المربوطة بالاستقلال) في بيروت، في أساتذتها ودارسيها وخريجيها، إنتشاراً واسعاً بين أفراد ما يمكن تسميته بالنخبة الثقافية في عدد من دول المشرق (وإلى حد أقل في مصر والسودان)، إمتدت رياح هذا الاتجاه إلى الأوساط الثقافية في فلسطين، فيما بين أواخر الثلاثينات وفي الأربعينات. وقد شهدت مدن فلسطينية عدة (خاصة نابلس وحيفا ويافا وغزة والقدس) نشاطاً غير معلن بين مثقفين كثيرين عقدوا اجتماعات سرية لقيام أحزاب ونواد وجمعيات لنشر الدعوة القومية العربية. وإن كانت هذه النشاطات لم تظهر إلى العلن آنذاك، وظل أصحابها يعملون في الخفاء خوفاً على حركتهم من أن يقتلها الحكم البريطاني وهي بعد في المهد. لا بد أن سلطات الانتداب كانت على علم ما بهذه التحركات، وكانت تحسب حسابها، وتنقل خبرها إلى صانعي القرار في وزارة المستعمرات البريطانية (ونكتفي هنا بذكر عدد محدود من أسماء أولئك القوميين العرب الأوائل: أحمد الشقيري وخلوصي الخيري وعمر الخليل ورفعت النمر وصبري السخن ودرويش المقدادي وواصف كمال ورشيد الحاج ابراهيم وسامي طه ويوسف هيكل وهاشم السبع) كان هؤلاء من «جماعة» الكتاب الأحمر، وهو «دستور» الحركة القومية، الذي وضعه في الثلاثينات أستاذنا الدكتور قسطنطين زريق وجمع حوله العشرات، بل المئات، من المثقفين الوحدويين العرب في عدد من الأقطار المشرقية، وهو ما سيرد ذكره لاحقاً.

شرق الأدرن (وديعة الهاشميين)

صحيح أن النشاط السياسي الوطني والقومي في شرق الأردن، كان أضعف مما كان عليه في الأقطار المجاورة للأردن (فلسطين وسورية ولبنان والعراق). وذلك بسبب ظروف بطء التطور الثقافي والاجتماعي والاقتصادي في شرق الأردن، قبل قيام المملكة ونزوح مئات الآلاف من الفلسطينيين إليها آخر الأربعينات وأوائل الخمسينات، وخاصة بعد أن ضم شرق الأردن الداخل من فلسطين إلى أراضيه بعد نكبة ١٩٤٨.

وصحيح أيضاً أن الحكم البريطاني، وتعاون «الأمير» عبد الله مع هذا الحكم تعاوناً مباشراً وكاملاً، لم يكونا يشجعان على قيام نشاط وحدوي، لا جماهيرياً ولا نخبوياً ولا سياسياً. لكن ذلك لم يغب عن الساحة الشرق أردنية كلياً. متذكرين في هذا المقام أن شرق الأردن إنما قام في الأساس، في أعقاب الحرب العالمية الأولى، وإثر هزيمة الهاشميين في مناطق من الحجاز وفي سورية، وإثر تنكر بريطانيا للأماني العربية الوطنية ولوعودها للشريف حسين، إنما قام في الأساس كبؤرة للعمل لتوحيد البلاد العربية (في الجناح الشرقي من الوطن)، أي لتنفيذ الوعود البريطانية للحسين (التي تضمنتها مراسلات بين شريف مكة والمعتمد البريطاني في مصر) بالسماح بقيام دولة عربية موحدة في هذه المنطقة، وكذلك لتجسيد الدعوات الوحدوية التي عمل من أجلها عدد من الأحزاب العربية في العهد العثماني منذ ١٩٠٨ (ومن بينها العهد والاستقلال والقحطانية والعربية الفتاة). وكان عدد من رجالات هذه الأحزاب، وجلهم ممن شارك في «الثورة العربية الكبرى» ١٩١٦ (أو على الأقل أسهم في إذكائها أو في وضع برامجها) قد اتجه نحو شرق الأردن (بعد مجيء «الأمير» عبد الله، وبعد خروج فيصل من دمشق) إما لمحاولة تحقيق الحلم الجميل بإنشاء الدولة الصغرى النواة للدولة العربية القومية الكبرى في غرب آسيا، أو هرباً من الاضطهاد الفرنسي في سورية ولبنان، أو لتحقيق مصالح ذاتية بعد أن شاهد الأحلام تسير على طريق التبدد. ولا شك أن عبد الله شجع هؤلاء (الذين يحق لنا أن نسميهم «قدامى المحاربين») على المجيء إلى عمان، وسلمهم السلطة. فكان منهم رؤساء الحكومات والوزراء والمستشارون المتنفذون (وجدير بالذكر أن أول سبعة رؤساء حكومة في الأردن كانوا من خارجه، من سورية ولبنان وفلسطين). إنتهت تجربة هؤلاء بالفشل من الناحية الوحدوية. فهاجر بعضهم إلى خارج الأردن وعاد من حيث أتى (وتجمع عدد منهم في العراق فيما بعد). واندمج عدد آخر منهم في الحياة والهموم والمشاكل المحلية، و«تأردن» متخلياً عن رسالته العربية التي ناضل سابقاً من أجلها، والتي حملته إلى عمان ما بين ١٩١٩ و١٩٢٠.

لكن هذا لم يمنع قيام نشاط محدود لبعض السياسيين، وخاصة من ذوي الأصل غير الأردني، في الثلاثينات، وخاصة في أواخر ذلك العقد، في بعث العمل السياسي من أجل التحرر والاستقلال في شرق الأردن، ومن أجل حماية فلسطين من الأطماع الصهيونية، وبالتالي من أجل تحقيق الوحدة الشاملة.

كان معظم هذا النشاط يجري في السر لأن لا السلطة المحلية (الهاشمية) ولا المنتدبة (البريطانية) كانتا ترتاحان إلى نتائج نشاط مثل هذا. لذلك كان النشاط محدوداً ومتقطعاً، تتخلله أحكام بالسجن أو النفي على قادة النشاط، وعلى رأسهم الدكتور صبحي أبو غنيمة. ولم تتعدّ الأحزاب التي شكلها هذا المجاهد وآخرون نطاقاً ضيقاً. ومع هذا أثمر النشاط في مجال هام جداً، إلى جانب الدعوة المستمرة إلى استقلال شرق الأردن وتحرر فلسطين. وذلك في مجال مقاومة حركة بيوع أراضي شرق الأردن لليهود في فلسطين (١٩٣٦ - ١٩٣٩)، وكان عبدالله يشجع زعماء القبائل والعشائر الأردنية على بيع أراضيهم لليهود، الذين حاولوا بناء مستعمرات صهيونية إلى الشرق من النهر، كما فعلوا إلى الغرب منه في فلسطين - مع التذكر أن شرق الأردن كان جزءاً رئيسياً من «إسرائيل الكبرى» وأن بعض الأحزاب الصهيونية يعتبر شرق الأردن قطعة من «إسرائيل» التي «وعد» الله بها اليهود في قديم الزمان.





الأمير عبدالله شجع زعماء القبائل الأردنية على بيع أراضيهم لليهود

ومع أن عقوداً أبرمت بالفعل بيع مساحات شاسعة من الأراضي الأردنية للوكالة اليهودية ومؤسساتها (مثل الكيرين كاييمت)، بعد اجتماعات سرية جرت في عمان وفي القدس (فندق الملك داود بالذات) إضطر «الأمير» إلى فسخ تلك العقود، ليس فقط تحت ضغط المعارضة الأردنية، بل أيضاً بسبب عدم تشجيع السلطات البريطانية لذلك التصرف. فقد حاول الإنكليز التخفيف من دعمهم للمطاليب والمشاريع الصهيونية، وهم على أبواب حرب عالمية، كمحاولة من سلسلة محاولات لكسب ودّ العرب، وإظهار أنفسهم بأنهم يقفون موقفاً حيادياً بين الأماني العربية والصهيونية، وذلك لعدة سنوات امتدت من أواخر الثلاثينات إلى النصف الثاني من الأربعينات (وهي الفترة التي شجع الإنكليز، خلالها، على قيام الجامعة العربية، كما سنرى بعد حين).

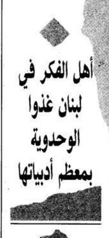
سورية ولبنان (العروة الوثقى)

من السهل أن نراجع أوضاع هذين البلدين معاً، اللذين كانا آنذاك تحت الانتداب الفرنسي، بالرغم من خصوصيات

معينة جعلت أوضاع البلد الواحد تختلف عنها لدى الآخر أحياناً. ذلك أن المدّ الوحدوي، الداعي إلى الوحدة العربية، كان يسير في خط واحد، أو في خطين متوازيين ومتعاونين - طيلة الفترة التي نعنى بها، أي في السنوات العشر تقريباً التي سبقت استقلال كل من لبنان وسورية.

تفوق التيار القومي الوحدوي في البلدين، نشاطاً ونوعية وامتداداً على المستويين الجماهيري والنخبوي، وبين رجال السياسة وأهل الثقافة معاً أكثر منه في أي قطر عربي آخر.

قامت في سورية ولبنان أحزاب سياسية تقليدية، وطنية، تضع الوحدة بين مبادئها الأساسية. ثم قامت أحزاب غير تقليدية، أو أقل تقليدية، تجعل الوحدة هدفها الأول والأسمى. منها عصبة العمل القومي، وحزب النداء، وقد عملا في العلن، وبؤر زكي الأرسوزي والبعث العربي وقد تحركتا في السر. ومنها تنظيمات وتكتلات عملت في السر، وكانت لها فروعها ونشاطاتها السياسية/ الثقافية/ الاجتماعية. كما انبثق منها مؤسسات وحدوية صرف، عملت في حقول متنوعة وسعت للوصول إلى الوحدة السياسية عن طريق العمل الاجتماعي والثقافي، خاصة بين الطلبة والكشافة. وكان لمعظم هذه النشاطات عقل مدبر واحد، العلامة الدكتور قسطنطين زريق، ومن خلال بؤر ثقافية صغيرة وزعها، أو هي توزعت في سورية ولبنان وفي خارجهما، انطلاقاً من قاعدته في الجامعة الأميركية في بيروت ومحيطها المباشر في رأس بيروت. وكان أبرزها جمعية «العروة الوثقى» في الجامعة المذكورة، و«النادي العربي» في دمشق و«النادي الثقافي العربي» في بيروت. وقد وضع زريق الكتاب الأحمر دستوراً سرياً لجميع هذه المؤسسات والتنظيمات. واتسعت الحلقة دوائر تكبر وتكبر مع الأيام، ومع انتشار الدعاة، ومعظمهم من خريجي الجامعة الأميركية، في بلدان المشرق. وكان العمل يخرج إلى العلن في بعض جوانبه، مثلما حصل في مؤتمري قرنايل في لبنان وبلودان في سورية. وإذا كان الشارع في سورية أقبل على الفكرة الوحدوية أكثر من إقبال الشارع اللبناني عليها، فإن أهل الفكر في لبنان غذوا الحركة بمعظم أدبياتها. ومثلما كان الكتاب الأحمر هو الدستور المستتر، كذلك كان الكتاب الوعي القومي، للدكتور زريق أيضاً، هو التعبير العلني عن مطلب الوحدة. وقد أدى إلى صدور عدد من البحوث والدراسات في القومية والأممية والوحدة. وكان انضمام لبنان إلى جامعة الدول العربية في العام ١٩٤٥، بعد مشاركته في مباحثات إنشاء الجامعة في ١٩٤٤، مظهراً لتبلور مطلب الوحدة في أوساط لبنانية كثيرة، بالرغم من أن لبنان الرسمي طالب آنذاك بأن يتضمن ميثاق الجامعة



أهل الفكر في لبنان غذوا الوحدوية بمعظم أدبياتها

تحفظاً حول انضمام لبنان إلى وحدة عربية، ذلك أن صيغة الميثاق الوطني، التي وضعها قادة لبنان العام ١٩٤٣، إنما كانت نتيجة لقاء الاتجاهين العربي الوحدوي (وقد قاده حزب النداء وسياسيون متحالفون معه)، و«استقلال» لبنان عن العرب. أما الميثاق فأقرّ استقلال لبنان عن فرنسا وسورية، ولكن أعطى لبنان هذا وجهاً عربياً ودوراً هاماً في الحياة العربية.

العراق (بروسيا العرب)

لقّب العراق، في أقطار المشرق العربي في العقد الثلاثيني، بـبروسيا العرب. وقد زالت التسمية بإنهاء حكم رشيد عالي الكيلاني وعودة الملك الصغير (فيصل) وولي عهده (عبد الإله) إلى الحكم العام ١٩٤١. وقد عبرت هذه التسمية المجازية العفوية عن اعتقاد شائع بأن ذلك القطر العربي المشرقي، الغني والقوي، هو المؤهل لإقامة أول وحدة شاملة بين أقطار المشرق العربي. وأسهم في تدعيم هذا الاعتقاد، إلى جانب قوة العراق (عسكرياً بشكل خاص) وثروته (بعد اكتشاف النفط بشكل خاص أيضاً) خمسة عوامل:

أولها: استقلال العراق، بالرغم من استمرار النفوذ البريطاني، بالمقارنة مع قطرَي الزخم الوحدوي، سورية ولبنان، ومع قطرَي الحكم البريطاني المباشر، فلسطين وشرق الأردن. وبالمقارنة أيضاً مع انشغال كل من مصر والسعودية واليمن بمشاكلها، بغضّ النظر عن درجة الاستقلال التي حققها كل قطر منها.

ثانيها: الهالة التي كانت تحيط بالملك فيصل الهاشمي (الأول) والتي رسمها حول شخصه واسمه قدامى حزب الاستقلال وقدامى الثائرين على الأتراك من الوطنيين والقوميين، وخاصة في الأقطار الأربعة، سورية ولبنان وفلسطين وشرق الأردن. حتى إن البعض يرى أن نفوذ فيصل خارج العراق وشعبيته كانا أقوى مما كانا عليه داخل العراق. وقد تجلت محبة شعوب تلك الأقطار لفيصل عند وفاته العام ١٩٣٣ وفي المراسم التي أقيمت لتشييع الجثمان أو الاحتفاء بذكراه.

ثالثها، شخصية الملك غازي، ابن فيصل وخليفته، وقوة شعبيته بين الجماهير العربية، تلك الشعبية التي عززها شباب الملك، وفروسيته، ومواقفه العدائية من بريطانيا، ومعارضته للسياسة الهاشمية التقليدية في صداقة بريطانيا (التي عبّر عنها بقوة عمه «الأمير» في شرق الأردن). وبلغت الشعبية قمتها في حادث وفاة غازي العام ١٩٣٩، وهو حادث مبهم ولا تزال ظروفه وتفاصيله غير واضحة حتى اليوم، ولعل هذا الإبهام،

وما أشيع بسببه من أن الإنكليز هم الذين قتلوه، أحاط غازي بمزيد من المحبة والعطف الجماهيريين في الأقطار العربية المشرقية لم يكونا ليصلا إلى ذلك الحجم لو بقي حياً.

رابعها، ارتباط العراق، في الثلاثينات، بكل من شرق الأردن وفلسطين بأنابيب النفط، وبسورية بطرق مواصلات برية حديثة نسبياً، مما عزز العلاقات بين هذه الأقطار اقتصادياً وحياتياً، وزاد في حجم التواصل اليومي وأهميته.

خامسها، ولعل هذا العامل هو الأهم، قيام حكم وطني في العراق، مناوىء للسياسة البريطانية وللاستعمار وللتجزئة وللخطر الصهيوني، في فترة قصيرة لم تتعدّ سنوات قليلة، كان رشيد عالي الكيلاني رمزه السياسي وضباط «المربع الذهبي» محوره الفقري.

كان الوضع في العراق، في أوائل الحرب العالمية الثانية، قريباً من أن يجعل هذا البلد بروسيا العرب بالفعل، لا بالقول، أو هكذا خيّل إلى الناس، وإلى الوحدويين منهم. فبفضل حكومة ونظام عام يرعيان الوحدة ويعلنانها رسمياً ويشجعان على أي نشاط ضد التجزئة والاستعمار في أي قطر عربي، جاء إلى بغداد وتجمع فيها عدد كبير من الوحدويين العرب، من سياسيين وحزبيين ومثقفين ومربّين وإعلاميين، من فلسطين وسورية ولبنان بشكل خاص. وجد هؤلاء في العراق الحماية وحرية التعبير والتصرف التي حرموا منها في أقطارهم الخاضعة للانتداب البريطاني أو الفرنسي. ووجدوا فيه نقطة ارتكاز وبؤرة عمل يتصلون منها بإخوانهم الذين بقوا في تلك الأقطار العربية، يمدونهم بالتوجيه والإرشاد، وبالمال والسلاح عند الضرورة، وبالإعلام والأدبيات القومية.

إنه، بالفعل، العصر الذهبي للنشاط الوحدوي، في أواخر الثلاثينات ومطلع الأربعينات. لكنه عصر لم يعش طويلاً، إذ أدّى الهجوم العسكري البريطاني على بغداد، الذي ساندته قوات أردنية ومنظمات صهيونية إرهابية، إلى إسقاط الحكم الوطني. وهرب الرجالات الوطنيين والقوميين، الذين نجوا من القتل أو الشنق أو الاعتقال أو السجن أو النفي إلى خارج البلاد لعدة سنوات.

علينا ألا نتجاهل، هنا، أموراً سبقت ذلك العصر الذهبي، وكان لها، هي الأخرى، أثرها في تأجج النشاط الوحدوي في الثلاثينات.

منها قيام نوادٍ وجمعيات كانت منابر للفكر الوحدوي شابهت، وتعاونت أحياناً، مع المنابر المماثلة في بيروت ودمشق، أبرزها نادي المثنى، ومنظمة الفتوة. وقد جمعت هاتان المؤسستان بين بلورة الفكر الوحدوي ونشره، وبين تدريب الشباب عسكرياً ورياضياً وكشفياً وتأهيل الشعب والجيش معاً للعب دورهما المحدد في معركة التوحيد. ولا بد لنا، هنا، أن نتذكر أسماء مثل ساطع الحصري وسامي شوكت ودرويش المقدادي ورستم حيدر.

ومنها اشتداد المساعي الألمانية المباشرة وغير المباشرة في تغذية الشعور القومي. كانت ألمانيا الهتلرية مثالاً للدولة القومية، التي أهّلتها الوحدة والعزم والإيمان لأن تصبح أقوى دولة في العالم. رأت الجماهير العراقية (والعربية بشكل عام) في النظام النازي حلماً يتمنى الناس لو يتحقق في دنيا العرب. وعزز ذلك العداء النازي لليهود (لم يجهل العرب أن الصهيونية هي أصل البلاء في فلسطين) وتشديد النازية على القوة العسكرية



والفروسية والانضباط والقدرة الرياضية، وهي أمور يعتبرها التقليد العربي من الشيم والفضائل ويحفل تراثنا بقصصها ونوادرها. وكان لمكتب الدعاية الألمانية، والمهرجانات الرياضية والشبابية، التي أتقن النازيون إقامتها ودعوا إليها المئات من الشباب الوحدوي العربي من مختلف الأقطار، فعل السحر في جذب الجماهير، لا إلى الفكرة أو السياسة أو الممارسات النازية، بل إلى التمثل بإرادة العزم وفنون التدرب والتقدم والانبعاث.

ومنها وجود عدد كبير من الأساتذة والعلماء العرب، ليس من أهل «البلاد السورية» فقط، بل من مصر أيضاً، وبشكل خاص من الذين استوردتهم وزارة المعارف في العراق للتدريس في جامعاتها ومعاهدها العليا، في شتى الحقول، وخاصة السياسية والاقتصادية والقانونية (من بينهم زكي مبارك ومحمود عزمي وعبدالوهاب عزام والسنهوري والمقدادي والحصري) وذلك قبل قيام الحكم الوطني، أي منذ أواسط الثلاثينات. ولا شك أن وجود هؤلاء أسهم، هو الآخر، في تأجيج الفكر الوحدوي، وكان له فضل، في الوقت نفسه، في إقامة جسور ثقافية مع الأقطار التي جاءوا منها، وليس صدفة أننا نجد بعض أوائل «العروبيين» في مصر في الأربعينات: كانوا من بين الأساتذة الذين درّسوا في العراق، بالرغم من بعض الحوادث السلبية التي عكرت صفو تلك التجربة الثقافية والتربوية الوطنية.

الخليج العربي (التململ)

إننا لا نصدّق القول إذا زعمنا أن النشاط الوحدوي، جماهيرياً أو نخبوياً، الذي اشتد في منطقة الهلال الخصيب في الثلاثينات والأربعينات من هذا القرن، جاراه نشاط مماثل في منطقة الخليج العربي، التي كانت تخضع كلياً للسيطرة البريطانية المباشرة، ولم يكن أي من أرجائها قد نال قسطاً جيداً من الاستقلال، ولا كان قد وصل إلى مرتبة تتساوى مع ما وصل إليه الهلال الخصيب من تقدم علمي وثقافي وتطور سياسي واجتماعي وعلاقات دولية مع الخارج.

في الوقت نفسه: إننا نغاير الحقيقة إذا زعمنا أن تلك الفترة كانت فترة جمود أو لامبالاة أو رضوخ كامل في الخليج العربي. ذلك أن أواخر العقد الثلاثيني، شهد إرهاصات للتيقظ وبوادر حركات تململ وعدم رضى، وهي حالات وصلت في بعض الأحيان والمناسبات، في بعض الأجزاء الخليجية إلى مرحلة الاضطراب والغليان، والمطالبة العامة، شعبياً ونخبوياً، بتغيير الأوضاع، وإعطاء الشعب قسطاً من الحرية والاستقلال، والنظر باهتمام وتطلع إيجابي إلى المناطق العربية الأخرى، التي بدأت تخطو خطوات ثابتة نحو الاستقلال.

ليست هذه المقالة هي المجال المناسب لتتبع ما حصل في الخليج العربي من حالات غليان في الفترة التي تدرس. فموضوعها واسع ومتشعّب ويحتاج إلى درس مستقل ومستفيض، خاصة أن تفاصيله يحيط بها الغموض وتحتاج إلى الكثير من التنقيب.

لكن مما لا شك فيه أن «حمّى» التوتر الوطني والتوثب نحو الاستقلال والوحدة، لم تقف عند الحدود الخارجية للخليج العربي ١٩٣٨ ـ ١٩٤٢، بل تجاوزتها وكان لها مظاهرها وشواهد وجودها في أشكال وإلى درجات مختلفة. ولم يكن من المعقول أن يبقى الخليج في منأى عن مجرى الرياح الوطنية والقومية، الاستقلالية والوحدوية، وهو الرازح كلياً تحت الاستعمار، والذي يشاهد جيرانه يتململون ويرصّون الصفوف ويخطون الخطوات الأولى، التي أثارت انتباه صانعي القرار في بريطانيا، كما سنرى بعد حين.

حسبنا أن نذكر من بين المؤثرات في هزّ الركود وتحقيق بعض التململ ثلاثة عوامل:

أولها، النشاط الوحدوي، ثم الثورة والحكم الوطني، في العراق، البلد المجاور، وصاحب أقوى علاقة مع الخليج من النواحي التاريخية والجغرافية والبشرية والاقتصادية والاجتماعية. ولا شك أن شرارات من نيران الرفض العراقي للتجزئة والاستعمار وصلت إلى الخليج، متأخرة ولكن فاعلة.

وثانيها، عودة الدارسين الخليجيين، الوافدين إلى العراق ولبنان ومصر، وكان عددهم بالطبع قليلاً جداً (ربما باستثناء البحرين) إلى بلادهم، وهم يحملون مع ما تلقوه من علوم وآداب ومعارف، مبادئ في الوحدة، وتعاليم وأفكاراً في القومية والاستقلال والديموقراطية.

وثالثها، تعرّض الخليج، ولو إلى درجة محدودة، إلى ما عمّ المشرق من أخبار عن الاستقلال والنهضة، في خارج الوطن العربي، وعبر إذاعات (مثل إذاعات دولتي المحور) وصحف وكتب قليلة. أخبار نهضة ألمانيا وإيطاليا واشتداد ساعدهما وعدائهما للإنكليز، أعداء الخليج وحكامه المستبدين. ومثل احتجاجات غاندي وعصيانه ودعواته. ومثل اضطرابات إيران ضد الحكم العاتي. لم يكن الخليجي بعيداً جداً حتى لا يسمع أخبار هذه الحالات الدولية، ولا كان ساذجاً جداً حتى لا يتأثر بها ويتفاعل معها.

وعلى أي حال، إذا كانت بريطانيا، التي ستخوض حرباً ضروساً ضد المحور لحماية نفسها ومصالحها وأمبراطوريتها، تهتم بأمر الخليج وتعمل على إبقائه بعيداً عن مصادر «وجع

الـرأس» لهـا، فـإنها مضـطرة، بـالتـالي، أن تـأخـذ تلك الإرهاصات ببعض الاهتمام والحسبان. وفي نهاية الأمر، كـان الخليج معبراً حيـوياً جـداً لمصـالحهـا في الهنـد وعلى خـطوط مواصلاتها مع أمبراطوريتها في هونغ كونغ وأستراليا ونيوزيلنـدا وغيرها، في وقت لم تكن الأمبراطورية قد غابت عنها الشمس. وكـذلـك في وقت كـان النفط هـو الهـاجس الأكـبر للسياسة البريطانية، سواء في العـراق والجزيـرة والخليج أو في إيـران، للحصـول عليه وحمـاية طـرق الاستفادة منـه. أضف إلى ذلك القيمـة الاسـتراتيجيـة للمنطقـة المكملة للخط العسكـري الاقتصـادي الطويـل بين بـريـطانيـا والشرق الأقصى، إبتـداء بمضيق جبـل طارق وانتهـاء بالمـلايو، مـروراً بمـالـطا وقـبرص والسويس وعدن.

مصر (الدور والتاريخ)

جمال عبد النـاصر هو الـذي أكّد عـروبة مصر. هـو الذي عمّـد مصر باسم العـروبة، أو كـرّسهـا، إذا أردنـا استخـدام التعبيرين الكنسيين!

لكن مصر كانت قد دخلت مرحلة الإرهاصات العربية قبل ذلـك التاريـخ بحوالى خمسة عشر عـامـاً، أي في أعقاب عقـد المعاهدة المصريـة البريـطانية، التي أعـطت مصر الدولـة شكلاً استقلالياً معيناً، أتاح لهـا الانتماء إلى الأسرة الدولية، بـالرغم من أنه أبقى للاحتلال البريطاني قواعده العسكرية والسياسية، وإلى حـد أقل الثقافية والاقتصـادية، عـلى الأرض المصريـة، وعلى عموم الأصعدة. ومع أنه يصعب، بل لا يجوز، تحـديـد تواريخ معينة لمرحلة إرهاصات مثل هذه، إلا أننـا نقول تجـوّزاً إنها كـانت تمتـد من أواخـر سنوات الـثلاثينـات إلى أوائـل الأربعينـات ـ وهي نفسهـا فـترة ما قبـل الحرب العـالمية الثـانية وسنـواتهـا الـثلاث أو الأربـع الأولى، التي كـانـت هي عينهـا سنوات التمهيد لقيام جامعة الدول العـربية (من «مشـاورات» ٤٣ إلى «ميثاق» ٤٥).

إننـا لسنـا، هنـا، في صدد بحث مـوضـوع عـروبـة مصر. ويمكن إحالة القارىء، الراغب في التوسع في هـذا المـوضـوع، إلى كتابي القديم «الفكرة العربيـة في مصر» (الذي صـدر قبل ٣٥ سنة). بل لسنـا في صدد تـأريخ «تعميـد» مصر عربيـاً من خـلال جمـال عبـد النـاصر، في أفكـاره وأقـوالـه ومشـاريعـه وإجراءاته وممارساته. إن ما يعنينا، هنا، هو موقـع مصر أوائل الأربعينات في الجدول الزمني لمسيرة الفكرة الوحـدوية العـربية (التي كـان الاستقـلال عن بـريـطانيـا من صلب مشروعهـا السياسي والقومي)، لأن ذلـك كان خلفيـة للموقف البـريطاني من هـذه الفكرة، بقـدر ما كـان تمهيداً للمـرحلة الـوحـدويـة الناصرية بعد عشر سنوات أو أكثر قليلاً.

فمثـل أقـطار المشرق العـربي الأسيـويـة، تعـرضت مصر لمؤثـرات داخليـة وخـارجيـة، أسهمت في نشر بـذور مـطلب الوحدة في البلاد أكثر من أي وقت سبق ذلك التاريخ.

منها، تحسن الصلات الثقافية والسياحية والفنيـة والتربـوية بين مصر والبلدان العربية إلى المشرق منها، من فلسطين إلى العـراق، ودعم الروابط الفـردية والاجتـماعية والـوطنية بسبب ازدياد عدد الطلبة العرب الوافدين إلى مصر للدراسة، وخاصة في جـامعتي فؤاد الأول (القـاهـرة) والأزهـر، وقيـام الـطلبـة العـرب، وخاصـة أبنـاء فلسـطين ولبنان، بتـأسيس الجمعيات الـطلابيـة والثقـافيـة ذات التـوجـه القـومي، وتحسن سبـل المواصلات براً وبحراً، وجواً إلى حد ضئيل، واهتمام الصحافة المصرية، ولو من ناحية إخبـارية، بـأحداث المشرق (وخـاصة أحـداث الثـورة الفلسطينيـة ٣٦ ـ ٣٩) ونمـو حـركـة تـوجـه المصريين إلى أقطار عربية للتدريس (وخاصـة العراق)، وقيـام رحلات كشفية وسياحية بين المشرق الآسيوي ووادي النيـل، ونمو حركة التجارة استيراداً وتصديراً. . . إلخ.

ومنهـا تصاعـد الحس الوطني والمطالبـة بـالاستقـلال التـام والناجز عن الحكم البريطاني، الـذي وقعت مصر ضحيته منـذ ثمانينات القرن الماضي، بـالرغم من «المعـاهدة»، وربمـا بسبب المعـاهـدة. ذلـك أن قسـطاً من الاستقـلال يعـزز مـطلب الاستقـلال أكثر من عـدم نيل الشعب ذلـك القسط. وعندما يتـذوق شعب طعم الحرية، ولو قليـلاً، ينمـو شغفـه وطلبـه للمزيد من الحرية. وقد سار التيار الوطني المطالب بالاستقلال الكامل بعد ١٩٣٦ موازياً للتيارات، المماثلة في كل من سـورية ولبنان والعراق، إلى جـانب تحسس عميق نسبياً لثـورة الشعب الفلسطيني ضد الصهيونيين والبريطانيين. أي أن النكبـة، نكبة استمرار الاحتلال، وحّدت بين عـرب المشرق وعرب مصر في المشاعر والأماني، وإن لم تجرِ اتصالات عملية لتوحيد التيـارين أو عـلى الأقـل للتنسيق بينهما (بـاستثنـاء محـاولـة عـزيـز عـلي المصري، التي سـيرد الحـديث عنهـا لاحقـاً). فـإن لم تتـوحـد الأصـوات ضد الاستعـمار (بشكليه الـبريطاني والفـرنسي) هنـا وهنـاك، فهي على الأقل تزامنت بحيث تـرددت أصداؤهـا هنا وهنـاك.

ومنهـا ظهـور أفكـار ودعوات وحـدوية، وتشكيـل جماعـات ثقافية وحدوية، بين أعداد محـدودة من أهل الثقـافة والسياسـة في مصر، مشـابهـة لمـا حصل في سـوريـة ولبنـان والعراق، وفي الوقت نفسه، ولكن إلى حد أقل وحجم أصغر وتأثير أضعف. وقصة هذه البوادر الوحدوية معـروفة (وقـد توسعنـا في الكلام عليهـا في كتابنـا آنف الذكـر). النوادي العـربيـة، «الـرابطة

تمنت الجماهير العربية أن يتحقق النظام النازي في دنيا العرب

الشرقية»، «الاتحاد العربي»، فؤاد أباظة وحمد الباسل وصالح لملوم وعبدالرحمن وعبدالوهاب عزام وأحمد حسن الزيات وصالح حرب وأحمد شفيق، إلى جانب عرب متمصرين (حبيب جاماتي ومحمد علي الطاهر وأسعد داغر. . .). صحيح أن هذه الدعوات قصّرت كثيراً، في مضمونها وانتشارها، عما حصل في أقطار المشرق في الثلاثينات وأوائل الأربعينات، وصحيح أن القائمين بها انحصروا في دوائر ضيقة (جغرافياً واجتماعياً وثقافياً) بالنسبة إلى عموم أفراد الشعب المصري، إلا أنه لا يجوز تجاهل وجود هذه الدعوات وأدائها دوراً مزدوجاً: دور المحرّض للتيار العربي في مصر بشكل عام والمعزز له، من جهة، ودور المتأثر بذلك التيار والمستفيد والمستقوي به، من جهة أخرى.

ومنها، أخيراً، المؤثر الخارجي، القادم من دولتيَ المحور، وخاصة ألمانيا، بالتحريض ضد الإنكليز وبث الدعوة القومية وتجسيد هذه الدعوة في شكل أحزاب ومنظمات وهيئات طلابية وكشفية، وإلى حد أقل في التسلل إلى عالمَي الصحافة والثقافة وإجراء المقارنة الدائمة بين شعب نهض وحصل على حقه وأصبح قوة لا يستهان بها دولياً (ألمانيا وإيطاليا) وبين شعب عربي مصري مسكين يستجدي حقوقه ولا يحصل عليها منذ أكثر من نصف قرن، بالرغم من ثوراته أيام عرابي ثم أيام سعد زغلول.

إضافة إلى هذه المؤثرات والعوامل التي تشبه ما كان يحصل في بلدان المشرق العربي، كما رأينا آنفاً، نضيف عاملاً مؤثراً نعتقد أن مصر انفردت به، وهو ما تأتى عن حصول مصر على بعض استقلالها في اتفاقية العام ١٩٣٦، الذي اعترف بها، وفرض عليها، كياناً دولياً له التزامات وارتباطات بجيرانه، وخاصة أقطار المشرق العربي. وكأي دولة، أصبح لزاماً على أهل الحكم في مصر (ولو كان استقلالهم جزئياً) أن يضعوا استراتيجيات للعمل والعلاقات السياسية والاقتصادية والثقافية وربما العسكرية، وعلى الصعد العربية والخارجية والدولية.

إن أي استراتيجي مصري واع لا بد له أن يرى الحقيقة الكبرى القائمة منذ عصور الفراعنة، وهي أن مصر جزء من عالم مشرقي، يمتد شرقاً إلى حدود العراق، مثلما يمتد جنوباً إلى أعالي النيل. إن معظم الفتوحات التي جاءت مصر في الخمسة آلاف سنة الماضية، إنما جاءتها من الشرق أو عن طريق الشرق (أي من الهلال الخصيب أو عبره). وإن معظم فتوحات مصر وحملاتها الخارجية، إنما كانت في اتجاه الشرق، في الهلال الخصيب أو أجزاء منه ومن الهلال الخصيب، وإليه، إستوردت مصر وصدّرت الصناعات والثقافات والعادات والتقاليد والموجات البشرية والأديان والمعتقدات، عبر وسائل الحرب والتجارة وطرق المواصلات البرية والبحرية.

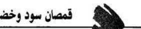
هذا الواقع الاستراتيجي لمصر، الممتد بتواصل منذ آلاف السنين، فرض نفسه على رجل السياسة والحكم (مثل عبدالرحمن عزام وعلي ماهر وأحمد حسين وصالح حرب)، مثلما فرض نفسه على المخطط التربوي والثقافي (مثل أحمد حسن الزيات وأحمد أمين وعباس محمود العقاد) والاقتصادي (طلعت حرب) وجعله يحسب حساب المشرق، وعلاقاته مع المشرق، وينتبه إلى هموم المشرق ومعاناته بموازاة هموم مصر ومعاناتها. ولنأخذ مثلاً واحداً: أصبحت مصر عضواً في عصبة الأمم (وكانت البلد العربي الوحيد، مع العراق). فأصبح من صميم مسؤولياتها، الوطنية والدولية، أن تتكلم باسم العرب وأن تبحث عن حلول للمشاكل العربية (وهي مشاكل مع الاستعمار في الدرجة الأولى). حتى أكثر المصريين انعزالاً وعداء للعروبة، ما كان ليستطيع أن يهرب من هذا الدور لأنه كان يعرف أن هروبه يعني انسلاخ مصر عن واقعها وتنكرها لمصالحها وإضعافاً لمركزها وتشكيكاً في مصداقية استقلالها وأهليتها للاستقلال.

يقودنا هذا الاستطراد في المناخ العربي في مصر في السنين الأولى للحرب العالمية الثانية، أي قبيل الشروع في إنشاء جامعة الدول العربية، إلى الحصيلة الأنموذج لقيام بناء عربي (وحدوي إلى حد ما) فاعل منطلق من صميم مصر، من صميم شعبها وقرارها وإرادتها، من نفر من عسكرييها وسياسييها وعقائدييها ومثقفيها، من وجدان مصر وعقلها وجوهر وجودها.

أعلنت الحرب العالمية الثانية، كما هو معروف، في أيلول/ سبتمبر ١٩٣٩. كان المطلوب من مصر «المستقلة» حديثاً أن تعلن الحرب مع «حليفتها» بريطانيا ضد دولتيَ المحور آنذاك. وكان المطلوب، أيضاً، أن ترهن مصر قواتها العسكرية وقدراتها وطاقاتها وإمكاناتها كلها لصالح «الحلفاء». وأن تصبح أرضها قاعدة (وممراً) للجيش البريطاني. وأن يصبح أبناؤها جنوداً في خدمة القيادة العسكرية البريطانية (كما حصل في الهند وغيرها، مثلاً). وأن يصبح إعلامها بوقاً للدعاية البريطانية ضد الألمان والطليان. وهو واقع فرض على شرق الأردن فخضع له تماماً (أعلن الحرب، قدم جيشه وأرضه وقدراته كلها للإنكليز). وهو واقع فرض على العراق فرفضه وثار ضده وعصاه حتى قامت حرب بين الإنكليز والعراق. بين هاتين التجربتين العربيتين المجاورتين، انقسم الرأي السياسي المسؤول في مصر.

أثمرت العوامل التي استعرضناها قبل قليل، والتي شدت من أزر الدعوة العربية الوطنية والقومية في مصر قيام جبهة

عريضة جداً من رجالات وقيادات وجمعيات وأحزاب وميليشيات ترفض الإذعان للأوامر البريطانية، وإن جاء هذا الرفض في أشكال متعددة ومتفاوتة في الصراحة والصرامة بين جماعة وأخرى، ضمن «الجبهة» التي لم يكن لها في الواقع ميثاق وهيكلية تعاون، بل كانت مجرد تلاق لأصحاب آراء متشابهة.



قمصان سود وخضر

يبدأ هذا الرفض بسياسي مصري عريق، إحتفظ في عمله السياسي من قبل بنزاهته وباستقلاله عن الأحزاب وابتعاده عن المشاحنات الحزبية، وكسب رصيداً ضخماً من الاحترام، إنه علي ماهر («الباشا»، صاحب المقام الرفيع» حسب ألقاب ذلك الزمان). وقد عبّر عن رفضه من خلال ميليشيا «القمصان السود» التي موّلها (متأثراً، بالطبع، بالميليشيات النازية) وكان الأب الروحي لها، وقد ناصبت الحكم البريطاني العداء.

وفي خط موازٍ، قامت حركة «مصر الفتاة» التي ترجمت بين الميليشيا والحزب. كان لها «قمصانها الخضر»، شبيبتها وزعامتها (أحمد حسين) وفيلسوفها (عبدالرحمن بدوي) ودعوتها التي كانت أكثر شعبية من دعوة علي ماهر وأكثر التصاقاً بالجماهير وأوسع انتشاراً في صفوف طلبة الجامعة، بحيث نجحت «خطابية» أحمد حسين في استقطاب الجماهير، مثلما نجحت جدلية بدوي الفكرية الفلسفية في استقطاب الجامعيين.

وفي خط ثالث، متحفظ إلى حد ما، ركّز «الشبان المسلمون»، بقيادة صالح حرب (المعجب بألمانيا والمعادي للإنكليز) على استقطاب الشباب المسلم، لا ليحارب الإنكليز ويقف مع ألمانيا، بل كي لا ينصاع لهم ويحارب معهم. ولقي «الشبان المسلمون» انتشاراً وتجاوباً جماهيرياً لا بأس بهما، خاصة أن الحزب الإسلامي الأقوى، «الإخوان المسلمون» لم يكن قد بلغ ذروة قوته آنذاك (بلغها بعد انتهاء الحرب).

ووجد الحزب الوطني، في خط موازٍ رابع، الفرصة سانحة ليصعّد حملته، لا ضد الإنكليز والوجود الإنكليزي فقط (كما كان يفعل منذ أيام مصطفى كامل ومحمد فريد منذ أكثر من ثلث قرن)، بل ليركز حملته ضد الاتفاقية، بل ضد مبدأ التفاوض مع الإنكليز. وكان له شعاره المشهور «لا مفاوضة إلا بعد الجلاء». لذلك لم يكن غريباً أن يقف الحزب، وخاصة جناحه الشبابي (بزعامة فتحي رضوان) مع الجماعات الثلاث سابقة الذكر، في مواجهة، بعضها علني وبعضها سري، ضد الإنكليز وإلى حد ما يتطلع نحو عرب المشرق.

أتوقف هنا عند استدراكين ضروريين:

الأول، إني أكرر أن لقاء هذه الجماعات الأربع، وأفراد آخرين، كان بمعنى مجازي، ولم يصل الأمر بهؤلاء إلى تكوين جبهة رسمية موحدة.

والثاني، إن الساحة السياسية لم تكن مقصورة على أصحاب هذا الرأي الرافض. بل لعل أصحاب هذا الرأي كانوا الأقلية بين السياسيين التقليديين وأهل الحكم ورواد نادي محمد علي (حيث كانت القرارات السياسية والتكتلات الحزبية تتفاعل وتفعل). لم يشاطرهم الرأي الرافض أي من الأحزاب التقليدية: الوفد والسعديون والكتلويون والأحرار الدستوريون والاتحاديون الشعبيون (مصطفى النحاس وأحمد ماهر وإبراهيم عبد الهادي ومحمود فهمي النقراشي ومكرم عبيد ومحمد محمود وحسين هيكل وإسماعيل صدقي وأحمد خشبة وحافظ عفيفي وفؤاد سراج الدين وحسين سري وحسن نشأت وبهي الدين بركات وأحمد حسنين ويحيى إبراهيم ونجيب الهلالي وغيرهم من رموز السياسة المصرية التقليدية في الأربعينات).

نادى بعض هؤلاء علناً وبصراحة بتأييد «الحلفاء» لاستمالتهم لنيل الاستقلال بعد الحرب. ووقف بعضهم حائراً بين الاتجاهات المختلفة. لكن لم يؤيد أي منهم، علناً، ما دعت إليه الجماعات الأربع سابقة الذكر بالوقوف على الحياد - وهو التعبير الدبلوماسي الذي استعمله أصحابه عنواناً لسياسة عدم مناصرة بريطانيا ضد ألمانيا -. أما الشعار الذي رفعوه (وقد قاده علي ماهر) فكان: «تجنيب مصر ويلات الحرب»، شعار جميل يعني الرفض التام للإدارة البريطانية، دون أن تجد فيه السلطات الحاكمة ذريعة للبطش بأصحاب هذه الدعوة. أما كيف «يجنب» المصري بلده «ويلات الحرب» فمفهوم ضمناً: عدم الرضوخ للمطالب البريطانية.

بعض الرافضين سعى إلى أكثر من ذلك، بالسر: أقام علي ماهر اتصالات مع الألمان، فاعتقله البريطانيون ووضعوه تحت الإقامة الجبرية في قصر ناءٍ كان يملكه بعيداً عن القاهرة، وحلّوا شبيبته.

وأقام أحمد حسين علاقات مماثلة، فاستهدفه غضب الإنكليز وراقبوه ولاحقوه وضايقوا حزبه حتى حوّلوه إلى حزب «إرهابي»، يحمل السلاح ضد البريطانيين ورموز الموالاة لبريطانيا بين السياسيين التقليديين المصريين (أمثال أمين عثمان الذي قاد الطبقة السياسية المتأنكلزة علناً وبوقاحة، حتى أسقطته رصاصات بعض الوطنيين قتيلاً).

بل إن أحمد حسين نظر إلى أبعد من حدود مصر. أقام اتصالات مع جماعات وأحزاب في المشرق العربي في محاولة بسيطة ومحدودة وغير مدروسة لتنظيم العلاقات والتنسيق بين المواقف. وأوفد لهذا الغرض المفكر وأستاذ الفلسفة المعروف



شعب مصري يستجدي حقوقه منذ أكثر من نصف قرن

الدكتور عبد الرحمن بدوي. وأقام بدوي في بيروت ردحاً من الزمن.

مجموعة واحدة، من غير تلك الجماعات الرافضة الأربع، سعت فعلاً وبتخطيط مدروس إلى حد معين لقيام تنسيق عسكري ثوري بين القوميين الوحدويين في أقطار المشرق والوطنيين المصريين. وكانت المجموعة عسكرية، تشكلت من ضباط في الخدمة وفي التقاعد («على المعاش» حسب الاصطلاح المصري). ولم تكن هذه المجموعة بعيدة أو معارضة للجماعات الأربع، ولكنها لم تكشف أوراقها لها، حرصاً على سرية عملها. وإن كانت تعاونت مع أفراد معينين في هذه الجماعة أو تلك (مثل فتحي رضوان، في الحزب الوطني، والذي كان قريباً في الوقت نفسه من مصر الفتاة).

يستحق قائد هذه الجماعة العسكرية (التي أصبح بعض أفرادها من نواة حركة الضباط الأحرار في مصر التي قامت بثورة تموز/ يوليو بعد عشر سنوات) أن نتوقف عنده قليلاً. إنه البطل شبه الأسطوري في تاريخ الحركة العربية عموماً وفي مصر خصوصاً، منذ أيام الحكم العثماني، وبالذات منذ قيام أول الأحزاب العربية ضد الأتراك ١٩٠٨ ـ ١٩٠٩، عزيز علي باشا، المعروف بعزيز علي المصري. (من المؤسف أن هذا الرجل الذي لعب دوراً في السياسة العربية حوالى نصف قرن، مات ولم ينشر مذكراته ولا سيرته الذاتية. ومن المؤسف أيضاً أنه لم يكن موضوع دراسة علمية موثوقة وموثّقة واحدة، على حد علمي).

لعل لقب «المشاغب» أفضل ما يمكن أن ننعت به هذا الرجل العظيم. عسكري عبقري، ووطني متطرف، عاش حياته في حرب ضد الاستعمار (التركي ثم الإيطالي ثم البريطاني) وضد الفساد والاهتراء السياسي الحزبي التقليدي في مصر، وضد الأسرة العلوية الحاكمة (وخاصة فاروق). دعا للتحرير، وعمل للتحرير، وللوحدة، في أكثر من مجال. ساهم في إنشاء الأحزاب العربية الاستقلالية الوحدوية ضد الأتراك، وخاصة بين زملائه العسكريين، حتى حكم الأتراك عليه بالإعدام، بعد أن أبعدوه وأقصوه إلى مناطق نائية، ليتخلصوا من «تآمره» عليهم. وحارب الطليان في طرابلس قبيل الحرب العالمية. وقاد «الثورة العربية الكبرى» ١٩١٦. وعيّنه (الشريف) حسين بن علي وزيراً للدفاع. وأصبح رمزاً للكفاح ضد الوجود الإنكليزي في مصر بعد الحرب. وبفضل انضباطه وفروسيته، عيّنه (الملك) فؤاد مرافقاً ومدرباً لابنه فاروق حينما أوفده إلى بريطانيا للدراسة. ومنذ الأيام الأولى، نشب الصراع بين الاثنين. أمير وولي عهد لاهٍ ومدلّع وكسول وغير مسؤول، ومدرب صارم، لا يقيم للقب وزناً، ولا يسكت على الخطأ. وضرب فاروق مدربه. وضرب المدرب الأمير. واستقال الرجل، وعاد إلى مصر بطلاً، بطلاً معارضاً للعرش مثلما هو معارض للاحتلال.

عمل أواخر الثلاثينات (أي بعد سنتين من تخليه عن فاروق الذي سريعاً ما اعتلى العرش بعد وفاة والده) ومطلع الأربعينات على تجميع الضباط الوطنيين حوله. وكان لهم أباً روحياً ومثلاً أعلى ومرشداً خبيراً ومجرباً.

أقام عزيز المصري، بالسر طبعاً، إتصالات مزدوجة: مع الألمان ومع القوميين في المشرق، وخاصة في عهد رشيد عالي الكيلاني في العراق. وحاول، من وراء هذه الاتصالات، القيام بأعمال عسكرية ضد القوات البريطانية في مصر، التي كانت في أسوأ حالاتها العسكرية والنفسية في اندحارها وانسحابها أمام قوات رومل، الذي كاد يصل إلى الاسكندرية. ورأى أن ذلك الوقت هو الأنسب لضرب الإنكليز على جبهتين، في مصر وفي العراق، ضرباً عسكرياً وسياسياً ونفسياً، يزعزع هيبة بلدهم ويمد العرب (عرب مصر والمشرق) بثقة بالنفس هم في حاجة إليها، مغتنماً في ذلك فرصة الانتصارات الألمانية وطامعاً في الدعم العسكري والمالي.

ويبدو أن عبقرية عزيز المصري لم تكن أقوى من فطنة المخابرات العسكرية البريطانية، فحينما ركب طائرة عسكرية تحمله إلى الألمان وإلى العراق، وقد رافقه عدد محدود من الضباط الأحرار، وعلى رأسهم ذو الفقار صبري (الذي لمع اسمه بعد عشر سنوات كأحد زملاء عبد الناصر، مع قريبه علي صبري)، كان الإنكليز بالمرصاد. أسقطوا الطائرة. وأسروا الضباط، وحاكموهم واعتقلوهم إلى نهاية الحرب. وانتهت تلك المحاولة الفريدة واليتيمة الجادة في الربط بين ثورة قائمة، وطنية وقومية ووحدوية، في المشرق، وبين ثورة تحت الرماد وفي مرحلة الإرهاص في مصر.

العرب بعين الخبراء

لم نقصد من هذا السرد الطويل نسبياً للخطوات الوحدوية، التي حصلت في المشرق العربي من العراق وإمارات الخليج شرقاً إلى مصر غرباً مروراً بأقطار ما يمكن تسميته بالبلاد السورية (سورية ولبنان وفلسطين وشرق الأردن) أن نؤرخ للوحدة العربية في مرحلة محددة، أي في السنوات الخمس تقريباً التي سبقت بدء مشاورات الوحدة العربية، وهي التسمية التي أطلقت منذ العام ١٩٤٤ حتى آذار ١٩٤٥ على المساعي لإنشاء جامعة الدول العربية. بل كان

قصدنا أن نتلمس الوضع كما كان، وكما أدركه وراه صانع القرار البريطاني، وهو الذي يدرس الواقع بجد واهتمام وبأبعاده المختلفة قبل أن يرسم سياسته الراهنة أو المستقبلية.

نظر المسؤول البريطاني عن السياسة الخارجية لبلاده، في مطلع الأربعينات، إلى المخاطر العسكرية التي كانت بلاده تتعرض لها. وعلى رأسها تقدم الماريشال رومل في الصحراء الغربية ووصوله إلى مكان غير بعيد عن الاسكندرية. نظر إلى تلك التطورات العسكرية الراهنة بعين، ونظر إلى مستقبل البلاد، والأمبراطورية عموماً، في عالم ما بعد الحرب، بعين أخرى. فكان عليه أن يرسم السياسة التي تساعد بريطانيا في كسب الحرب، أولاً، ثم بناء المركز المنيع والمناسب لها في عالم ما بعد الحرب.

كان أبرز ما في الوضع الراهن، فيما يخص ما سمي بالشرق الأوسط أو الشرق الأدنى، أن المرجل الوطني في البلاد العربية، وخاصة في الهلال الخصيب ووادي النيل، يغلي، توقاً إلى الإستقلال والوحدة وحماية فلسطين من الخطر الصهيوني.

وعى إيدن، (السير أنطوني إيدن في ذلك الوقت، واللورد آفن فيما بعد)، الذي أعاده تشرشل إلى منصبه السابق وزيراً للخارجية، بعد أن استقال من حكومة تشمبرلين لتهاونها في الوقوف ضد هتلر، الوضع العربي جيداً. فإلى جانب تقارير مستشاريه وموظفي وزارته، وكذلك تقارير «الوزير البريطاني المقيم في الشرق الأوسط» (وهو منصب غريب طارىء استحدثه تشرشل ليتيح لحكومته تحكماً أقوى في الشؤون العربية) كان إيدن خبيراً بالشؤون العربية. فهو خريج أوكسفورد، إحدى أكبر جامعتين بريطانيتين، وأكثرهما اعتناء بالشؤون العربية، لغة وأدباً وسياسة وتاريخاً واقتصاداً. وقد تخصص فيها بالدراسات العربية والفارسية. وقد كسب وورث، مع معرفته تلك الشؤوون، تقليداً بريطانياً معروفاً حيال العرب يتجه نحو التعامل مع العرب، بشراً ومؤسسات وجماعات وأفراداً، في الأمور السياسية، كشعب عاطفي متخلف ساذج ينخدع بسهولة ويرضى بالقليل لتحصل منه على الكثير، ويقول بالوحدة ولكنه سريع العطب، فينقسم على نفسه ويخاصم المرء أخاه لأتفه الأسباب. إنها النظرية عينها التي نقرأها في كتابات العشرات من «الخبراء» البريطانيين بالعرب منذ القرن التاسع عشر، من رحالين وعسكريين وسياسيين ودبلوماسيين وأثريين وأدباء وعلماء. وليس أ. ت. لورنس (لورنس العرب!) إلا واحداً من هؤلاء، وقد عبّر عن هذه النظرة بطرافة وصراحة (ووقاحة؟) أكثر وأفضل من غيره.

شخصية إيدن، إذاً، تلعب دوراً مهمّاً في تقرير السياسة العربية لبريطانيا في الحرب العالمية الثانية. الأرستقراطي البريطاني العريق، عاشق عرب الصحراء وقوافل الجمال، الذي يريد أن يرسم للعرب حدود عالمهم لما بعد الحرب، كجزء من الخارطة التي يريد أن يرسمها لبريطانيا لما بعد الحرب. إيدن، الذي يغار في ١٩٤١ ـ ١٩٤٣ على المصلحة العربية، فيدعو إلى توحيد الدول العربية، هو نفسه الذي يخاف على العرب من موجة الوحدة، التي بعثها جمال عبد الناصر أواسط الخمسينات، فحاول أن يضرب مصر ويسقط قيادتها الوطنية، ليحول دون متابعة عبد الناصر لمسيرة الوحدة.

إنه يحتاج إلى العرب، بشراً وجنوداً، وأرضاً ومركزاً استراتيجياً ونفطاً وثروات. وكذلك هم عنصر مؤثر في كسب شعوب إسلامية أخرى إلى جانب «الحلفاء»، وخاصة مسلمي الهند. لذلك لا بد من مراضاتهم. ومراضاتهم. وروميل على الأبواب، والدعاية المحورية تشد الناس إليها، تعني تجميد التأييد الرسمي للمطالب الصهيونية وتأجيل عملية تطبيق وعد بلفور. من هنا، كان «الكتاب الأبيض» للعام ١٩٣٩ في أعقاب إشراك بعض الأقطار العربية في التفاوض حول مستقبل فلسطين. وقد رسم الكتاب للسياسة البريطانية أسلوباً جديداً للعمل، فحدد الهجرة اليهودية وطمأن العرب أنْ لا قرار بإنشاء دولة لليهود في المدى المنظور، ومن هنا، كان الحديث عن توحيد العرب، كما سيجيء معنا بعد قليل. فبريطانيا التي تجمد سياسة الانحياز إلى الصهيونيين، وتعد بالاستقلال، وتدعو إلى الوحدة، إنما هي تحقق أهم المطالب العربية، فتقطع الطريق على المحور، أولاً، وتكسب رأياً عامّاً واسع الانتشار، يمتد بين المحيط والخليج، في رقعة هي الأخطر في طرق مواصلات الأمبراطورية.

إضافة إلى ذلك، أدركت الحكومة البريطانية أن الصهيونيين، وبالتحديد منذ ١٩٤٢، بدأوا يتجهون نحو الولايات المتحدة كنصير أول لهم، بعد أن نصّبوا بريطانيا على كرسي النصير الأول لمدة ربع قرن متواصلة. وأدركت الحكومة البريطانية، أيضاً، طموحات الولايات المتحدة في المنطقة في عالم ما بعد الحرب، طموحات طمع بالنفط وبالموقع الاستراتيجي، كجزء من طموحاتها لوراثة الأمبراطورية البريطانية في زعامة العالم.

لذلك كله، هادنت الحكومة البريطانية العرب ما بين ١٩٣٩ و١٩٤٥، على عكس ما كان الحال عليه في الثلاثينات وما سيكون الأمر عليه في الخمسينات وما بعدها. (بريطانيا التي ضربت الحركة الوطنية الفلسطينية بيد من حديد طيلة الثلاثينات، والتي شنت الحرب على الحركة الوطنية العربية في عهد عبد الناصر في الخمسينات).

بقي على بريطانيا أن تهادن العرب، بعد أن جمدت سياستها الصهيونية مؤقتاً، عن طريق الزعم بالرضى عن



تقليد بريطاني حيال العرب يعاملهم كشعب عاطفي وساذج

مطلب الوحدة، ما دام هذا المطلب هو الشغل الشاغل للعرب والهدف الذي يلحّون عليه ويعملون من أجل تحقيقه، مثقفين وجماهير ونخباً وأحزاباً ومؤسسات.

وإذا كانت البراغماتية، على الصعيد الفلسفي، نظرية أميركية ظهرت في القرن العشرين، فإنها، لا شك، كانت ممارسة بريطانية من قبل هذا القرن بمدة طويلة. الإنكليز هم أسياد الأسلوب العملي في معالجة المشاكل، هم أصحاب المثل الشهير: «إذا لم تستطع أن تقهره، إمش معه».

صحيح أن بريطانيا هي، من جهة أخرى، سيدة سياسة «فرق تسد»، ولكن من قال أن الجمع لا يعمل أحياناً للفرقة؟ إن التظاهر بالتوحيد، دون التوحيد فعلاً، يقطع الطريق على الوحدة الحقيقية، وبالتالي فإن التوحيد الشكلي يكون أداة للتجزئة والتفرقة وسلاحاً ضد الوحدة. كان مرجل الأمة العربية يغلي فوق مستقبلها السياسي. فلماذا لا يصب الإنكليز وحلفاؤهم في الأنظمة العربية محتويات المرجل في صحائفهم هم قبل أن تستوي عملية الطبخ فلا يبقى لهم حصة!

إتكلت بريطانيا على ثلاثة من كبار مريديها وأصدقائها في المشرق العربي للدعوة إلى الوحدة التي توصل إلى التفرقة: مصطفى النحاس ونوري السعيد وعبدالله بن الحسين. وكانت قد جاءت بالأول رئيساً للوزراء في مصر، في أحلك أيام الحرب، في شباط/ فبراير ١٩٤٢، رغماً عن إرادة الملك فاروق (مع أن النحاس كان هدفاً لغضبها من قبل). وجاءت بالثاني رئيساً لحكومة العراق بعد القضاء على ثورة الكيلاني العام ١٩٤١. وبقيت تحمي الثالث الذي كانت قد أنشأت له إمارته الصغيرة في أعقاب الحرب العالمية الأولى وكرستها له في مؤتمر القاهرة العام ١٩٢٢.



مشروع الجامعة جاء مقصراً جداً عن الطموح القومي

ووزعت الأدوار بينهم، وكلهم يعتقد أنه ينتصر على رفيقيه اللدودين. وهذا ما حصل في العام ١٩٤٣: مصطفى النحاس يخطب في مجلس الشيوخ المصري يؤيد الدعوة إلى الوحدة، وهو الذي كان، حتى ذلك الحين، يجهل العرب والعروبة، ولا يعير المسألة العربية من الاهتمام إلا بقدر ما تمليه عليه مصالحه الخاصة والقطرية. ويدعو السعيد إلى وحدة الهلال الخصيب، وذلك في مشروع أعده في العام ١٩٤٣ نفسه، سماه الكتاب الأزرق أبعد فيه مصر عن الكيان العربي العتيد. ويدعو عبد الله إلى وحدة سورية الكبرى جاعلاً حدود دولته تحتضن سورية ولبنان وفلسطين وشرق الأردن فقط. ويعتقد النحاس أن نجاحه يعني فوزاً على العراق والأردن. ويعتقد عبد الله أن نجاحه يعني فوزاً على العراق ومصر. ويعتقد السعيد أن نجاحه يعني فوزاً على مصر والأردن، والسعودية أيضاً حليفة مصر. كل منهم يعتقد أنه هو الكاسب. هو كشخص أو كتنظام محلي، ولا يعمل في الواقع من أجل أي نوع أو شكل من أشكال الوحدة الشاملة الصحيحة التي تعبر عن رغبات الجماهير.

كانوا، كلهم، بانتظار إشارة الانطلاق. وفي ١٩٤١ - ١٩٤٣ جاءت الإشارة، مزدوجة، في خطابين شهيرين للسر أنطوني إيدن، الأول ألقاه في مجلس بلدية لندن، المعروف بالمانش هاوس، وذلك في ١٩٤١/٥/٢٩، قال فيه:

«إن كثيرين من مفكري العرب يرغبون في أن تتمتع الشعوب العربية بنصيب من الوحدة أكبر من النصيب الذي تتمتع به الآن. وهم يأملون منا المعاضدة في بلوغ هذه الوحدة. ولا يجوز لنا أن نغفل أي نداء يوجهه إلينا أصدقاؤنا في هذا الصدد. ويبدو لي أن من الطبيعي ومن الحق أن تتوثق الروابط الثقافية والاقتصادية، والروابط السياسية أيضاً، بين الأقطار العربية. وستعاضد حكومة جلالته معاضدة تامة أي مشروع ينال الموافقة العامة».

وألقى إيدن التصريح الثاني في مجلس العموم البريطاني في ١٩٤٣/٢/٢٤، قال فيه:

«تنظر الحكومة البريطانية بعين العطف إلى أي حركة بين العرب ترمي إلى تعزيز الوحدة الثقافية أو الاقتصادية أو السياسية فيما بينهم. ولكن من الواضح أن الخطوة الأولى في هذا السبيل يجب أن يقوم بها العرب أنفسهم».

أما كيف فعل كلام أنطوني إيدن فعل السحر في العواصم العربية، فقصته معروفة. ولا حاجة إلى التكرار أو التوسع. خطاب هام لمصطفى النحاس (باشا) في مجلس الشيوخ المصري في أواخر آذار/ مارس ١٩٤٣، نقل إشارة الإيذان بخطوات التنفيذ من عاصمة بريطانيا إلى عاصمة العرب، القاهرة، وترجم الكلام الإنكليزي بلغة عربية سليمة. قال النحاس:

«منذ أن أعلن المستر إيدن تصريحه، فكرت فيه طويلاً، وقد رأيت أن الطريقة المُثلى التي يمكن أن توصل إلى غاية مرضية، هي أن تتناول الحكومات العربية هذا الموضوع، وانتهيت من دراستي إلى أنه يحسن بالحكومة المصرية أن تبادر إلى اتخاذ خطوات رسمية في هذا السبيل، فتبدأ باستطلاع آراء الحكومات العربية المختلفة، كل منها على حدة، ثم تبذل الحكومة المصرية جهودها في التوفيق والتقريب... ثم تدعوهم جميعاً إلى مصر في اجتماع وديّ لهذا الغرض حتى يبدأ المسعى للوحدة العربية من جهة متحدة بالفعل...».

جرت المشاورات الرسمية بين الحكومات المعنية خلف الكواليس. وانتقلت إلى العلن في جلسات عقدت في قصر أنطونيارس في الإسكندرية خريف ١٩٤٤، إنتهت بتوقيع ما



سمي ببروتوكول الإسكندرية يوم ١٩٤٤/١٠/٧. وتحوّل البروتوكول إلى «ميثاق جامعة الدول العربية» الموقع يوم الثاني والعشرين من آذار/ مارس ١٩٤٥.

لقد أصاب وزير الخارجية البريطاني عدة عصافير في خطابين، إذ تلقف قادة العرب وخاصة الأصدقاء الثلاثة لبريطانيا، الفكرة.

بدت بريطانيا صديقة وحليفة حقيقية للعرب، وليست عدواً لدوداً، كما صورتها الدعايات المحورية (إذاعتا باري الإيطالية وبرلين الألمانية بشكل خاص) ولا عقبة تمنع الصرخة القومية التي نادى بها مفكرون وزعماء وطنيون في بيروت ودمشق والقاهرة، وتردد صداها في كل أقطار المشرق العربي، من التحقق.

وشدت بريطانيا أزر أصدقائها، ممن كانت تسميهم حلفاء، على حساب القيادات الوطنية، التي كانت تعلن تململها ورفضها لاستمرار الحكم البريطاني، وخاصة رجالات الحركة الوطنية في فلسطين وشرق الأردن وفي سورية ولبنان وفي العراق والخليج وفي مصر. فبينما أعادت الدبابات البريطانية نوري السعيد إلى السلطة، وفرض السفير البريطاني النحاس على قصر عابدين بعد أن أحاطه بالدبابات (وكانت بريطانيا، في الواقع، تشك في ولاء فاروق لها، وترى أنه يميل إلى الإيطاليين، شأنه في ذلك شأن والده ووالدته، فؤاد ونازلي، وهما متهمان بالتعاطف مع الطليان). كانت تشتت القيادات الوطنية إعداماً وسجناً ونفياً (ولا سيما الفلسطينيين والعراقيين والمصريين منهم).

وبكلام آخر، أراحت بريطانيا نفسها من همّ وحدة عربية قومية مقبلة، خشيت أن تحصل بعد الحرب، إذا عرفت القيادات العربية كيف تتصرف، وإذا سمحت الظروف الدولية، وإذا استمرت الحركة الوحدوية في نشاطها بين الجماهير العربية، التي لم يكن هناك ما يطمئن البريطانيين إلى أن هذه الجماهير لن توصل ممثليها إلى الحكم. فاستبدلت بالمطلب القومي مشروعاً هو دون ذلك المطلب مستوى وتماسكاً ورفعة وصفاء.

من هنا، جاء مشروع جامعة الدول العربية مقصّراً جداً عن الطموح القومي، وقاصراً عن أن يكون خطوة صحيحة في الاتجاه السليم نحو تحقيق المطلب القومي. ولذلك، نستطيع أن نقول إن الجامعة، بميثاقها وممارساتها في الخمسين السنة الماضية، لم تكن غير وفية لمؤسسيها وغير أمينة على رسالتها. على العكس. صحيح أنها لم تحقق وحدة، ولا تقدمت شبراً واحداً على طريق الوحدة. وصحيح أنها لم تقرّب الأنظمة إلى بعضها بعضاً، ولم تأخذ الجماهير بالاعتبار، ولم تنجح في أي مشروع توحيدي اقتصادي أو ثقافي أو علمي أو اجتماعي، مثلما لم تنجح في أي مشروع سياسي. إلا أن هذا هو الدور الذي طلب من الجامعة أن تؤديه. وهذا كان مبرر وجودها في الأساس. وبذلك تكون الجامعة العربية وفيّة لمعلميها، ولم تخرج عن الحدود التي رسمت لها إطلاقاً. وهذا يعني أن الجامعة العربية نجحت، ولم تفشل. الذين يتحدثون عن فشل الجامعة، يجهلون الغرض من قيامها. لقد قامت عقبة في وجه الوحدة، ونجحت في أن تبقى عقبة، فلا يتحد العرب من خلالها.

كالجاهلي الذي كان ينجب الفتاة ليئدها، أنجب البريطانيون، في زواج غير شرعي مع الأنظمة العربية، مشروعاً «وحدوياً» مزيفاً لوأد الوحدة الحقيقية. مشروع للتفرقة والتجزئة باسم العمل العربي المشترك وتلاقي الرغبات العربية. إنه مشروع زواج ينطوي على طلاق. فهل يحق لنا، في ضوء هذه الخلفية لقيام جامعة الدول العربية، ونحن نراقب تطورها ونموها من سبعة أعضاء إلى اثنين وعشرين عضواً، وتفريخ ثماني عشرة منظمة متخصصة إلى جانب الأمانة العامة، وعقد آلاف الاجتماعات وإصدار مئات الأطنان من القرارات، وإنفاق مئات الملايين من الدولارات، وامتداد تكاياها السلطانية إلى عشرات العواصم الأجنبية، وتشغيل آلاف الموظفين المتخصصين بمطالعة الصحف وشرب القهوة - هل يحق لنا أن نقسو على الجامعة ونحملها مسؤولية عجز جاءت لتحقيقه، ولم تأتِ لإلغائه؟

فاجأني صحافي أجنبي، مرة، بعد أن عرف أني كنت وثيق الصلة بالجامعة العربية لمدة طويلة، ممثلاً لفلسطين في بعض مجالسها ولجانها وهيئاتها، ومستشاراً لاثنين من أمنائها العامين، ومُشرفاً على إحدى أهم إداراتها (إدارة شؤون فلسطين) ومنشئاً ورئيساً لتحرير مجلتها (المجلة الوحيدة التي صدرت عنها في خمسين سنة)، فاجأني بسؤال محرج: كيف تحل مشكلة الجامعة العربية، بكلمة أو كلمتين؟ قلت: أحلها بأربع كلمات. برزمة من أصابع الديناميت.

أما بعد ذلك، أي بعد طي صفحة هذه الجامعة، وإنشاء الجامعة العربية الحقيقية، التي ننشد، والتي تهدف إلى جمع العرب وتوحيدهم، فهو موضوع آخر يستأهل دراسة أخرى. □

فاضل العزاوي
شاعر وروائي من العراق

غرفة في

إلى الراحلين الكبيرين:
الصادق النيهوم وجبرا ابراهيم جبرا

القرية الظالمة

■ لم يعد لك ما تفعل الآن في هذه القرية الظالمة
العدو هنا والعدو هناك،
وأنت تسير على الجمر في زحمة العابرين
لم تعد في السماء نجوم تضيء لياليك القاتمة
الذئاب تجوس الشوارع،
والمهرجان القديم انتهى
واختفت في الحدائق أشجارها
والقوافل مرت بلا ضجة
واختفت. كلهم اختفوا في المغاور بين الصخور.
أو أضاعوا الخطى في القفار



فبقيت وحيداً هنا،
مانحاً قلبك المزدهي للجنون
صابغاً وجهك المحتفي بالوقار.
فارتحل قبل أن تجرف العاصفة
بيتك الورقي الذي شيدته العناكب في العَتمة
حاملاً بيمينك دفتر أعمالك الموبقات

قصائد جديدة

الطابق ١٣ من فندق الكون

واقفاً مثل جندي حرب أسير
في حضور الملاك المقدّم في المحكمة
لا تجادل ودعهم يقولوا الذي يشتهون.
ما الذي سوف تخسره الآن في هذه اللعبة القائمة
بعد أن قد رأيت الحقيقة عارية
تتجول فوق رماد العصور
والأكاذيب تجلدها بالسياط إلى المحرقة؟
العدو هنا والعدو هناك،
وأنت تسير إلى المشنقة.
لم يعد لك ما تفعل الآن في هذه القرية الظالمة. □

أنخاب

■ رغم أنني ثمل وحزين وعاجز عن الكلام
إسمحوا لي أن أرفع كأسي لآخر مرة وأشرب:
نخب الأعمى الذي يرى في الظلام
نخب الأخرس يكلم الله فوق الجبل
نخب الأطرش يستمع إلى موسيقى الأبدية
نخب الشاعر يسرق النار من الآلهة
نخب الله يصنع عالماً أفضل في المرة القادمة
نخب الشيطان يخسر رهانه ويعود إلى الجحيم

نخب الأم تحت قدميها الجنة
نخب الحبيبة تنتظر على الساحل
نخب الصديق الذي لا ينكرنا حتى إذا صاح الديك ثلاثاً
نخب الخناس الذي لا يوسوس في قلوب الناس
نخب المشنقة تنحني للمشنوق
نخب الجلاد يجلد نفسه بالسوط
نخب الضحية تنهض في عذابها
نخب العصفور يغادر قفصه
نخب المنفى لم يوهن عزائمنا
نخب الوطن تجري من تحته الأنهار
نخب الحرية حتى النهاية
نخب العالم ملكاً مشاعاً للجميع
نخب الحكام نعينهم حراساً في المتاحف
نخب الشجرة عميقة جذورها في الأرض
نخب القمر يستمع إلى شكاوى العشاق
نخب الشمس في برد شباط القارس
نخب الكواكب تهدر منذ الانفجار الأول
نخب الجنة فوق الأرض
نخب الجحيم نغلق أبوابه بالأسمنت
نخب الماضي يقص علينا ذكرياته
نخب الحاضر يتدفق مثل نهر في الشوارع
نخب المستقبل نصعده بلا سلالم
نخب هذه الحياة الجميلة القصيرة. □

الموكب الصامت

■ واضعاً يدي في جيبي المثقوبين
سائراً في الشارع
رأيتهم يتطلعون خلسة إليّ
من وراء زجاج واجهات المخازن والمقاهي
ثم يخرجون مسرعين ويتعقبونني.

تعمدت أن أقف لأشعل سيجارة
والتفت إلى الوراء كمن يتجنب الريح بظهره
ملقياً نظرة خاطفة إلى الموكب الصامت:
لصوص، ملوك، قتلة، أنبياء وشعراء
كانوا يقفزون من كل مكان
ويسيرون ورائي
منتظرين إشارة مني.

هززت رأسي مستغرباً
ومضيت وأنا أصفر بفمي
لحن أغنية شائعة
متظاهراً بأنني أمثل دوراً في فيلم
وبأن كل ما ينبغي عليّ أن أفعله هو أن أسير دائماً إلى الأمام
حتى النهاية المريرة. □

لم يعد هناك ما يحدث في أحلامي

■ لم يعد هناك ما يحدث في أحلامي:
لا طائر رخ يجثم فوق بيضته
ناشراً جناحيه على الهضبة
ولا أرخبيل بلوري
يهجره القراصنة
قاصدين جزيرة أخرى.
لا براكين تنفجر في البحر
ولا زلازل تضرب اليابسة.



لم يعد هناك ما يحدث في أحلامي:
لا وحوش تخرج من الماء في الضباب
وبين أسنانها حوريات معولات
لا نساء ينتحرن بعد حب فاشل
ولا شعراء مجانين
يهيمون على وجوههم ليلاً في الطرقات.

لم يعد هناك ما يحدث في أحلامي:
لا حروب تنشب
لا مواكب تسير في الأعياد
لا مراكب تصل
ولا روبوتات تقود دراويش تائبين
إلى الجنة.

لم يعد هناك ما يحدث في أحلامي:
الشارع مقفر كالعادة
وعليّ أن أصل إلى البيت
قبل سقوط المطر.□

في مزرعة العنقاوات

■ أيها الكاهن، أيها الكاهن الأعلى
لقد رأيتك تنسل إلى روحي في غفلة مني
حيث ألف عنقاء
تسرح في مزرعة مسيجة بالأسلاك المكهربة
تحرسها الملائكة.
لقد رأيتك تملأ أقفاصك بها،
تأخذها إلى الشوارع وتتركها تعدو فوق الأرصفة
مزقزقة وراءك
حتى المشهد الأخير
في زمن الأموات.
لقد رأيتك تطلقها داخل تاريخك العقيم
وتقذفها في النار.

أيها الكاهن، أيها الكاهن الأعلى
في تنورك رأيت عاصفة تنفث جرذاناً
في الرماد رأيت جلادين يحملون بلطاتهم في أيديهم
في الخرائب رأيت ضفادع تبحث عن مستنقعات
في الليالي رأيت ذئاباً جريحة تعوي.

أيها الكاهن، أيها الكاهن الأعلى
دع عنقاواتنا بسلام
واخرج من هذه القصيدة.□

المهرجان التنكري

■ وجدت نفسي في مهرجان تقيمه حديقة. ما كان ينبغي للبواب العجوز أن يطردني ما دمت أضع قناعي على وجهي، هكذا هي القاعدة: لا أحد يؤخذ بجريرة غيره. تسللت مع مهرجين رسموا دوائر حمراً حول عيونهم واقتنوا أنوفاً منقارية من متجر ياباني قرب مذخر للذخيرة. وقفت في المدخل أستقبل الضيوف. دخل هارون الرشيد فوق حصانه الذي أمسكت بلجامه وقدته إلى المعلف. هبطت الساحرات من السماء فوق مكانسهن، جالدات الريح بالسياط وغنت كليوباترة على الأكورديون كالعادة بينما الثعبان يلتف حول عنقها متلوياً كمن يستعد لقبلة طويلة. وأخيراً وصل البرابرة شاهرين سيوفهم: هولاكو وجنكيزخان أيضاً.

خائفاً على نفسي، غادرت الحفلة من فتحة في الجدار. غداً سوف أقرأ في الجريدة تفاصيل المعركة كلها. □

النياندرتال الحزين

■ جريح متروك
يطارد وساوسه بعصا
داخل غابة
تبزغ في حلم
وآخر برأس كلب
يعوي مترصداً غزالة ذهبية
تعدو في سهل بلوري
منذ قديم الزمان
أبطال تراجيديون
ينحدرون من ثقب في قبة السماء
يلتقطون رؤوساً مقطوعة ويغيبون
ناسين خطيئتهم الأولى
في الطريق إلى الفردوس.

كلهم يأتون ويقفون معنا على الشرفات
بخوذهم
ويلوحون بأعلامهم المهلهلة
للنياندرتال الحزين
داخلاً إلى مغارته في الظلام
منقباً عن شفرة حلاقة
يقطع بها حبله السري
وعن خرقة
يمسح بها دم أسلافه الغابرين.

جريح يتكىء على شجرة في غابة
ويطلق رصاصته الأخيرة
في ليل قطيع من الذئاب. □

رجل المرايا

■ كل يوم يقف الرجل الذي يشبهني، منتظراً إياي في المرآة. يحدق إلى وجهي لحظة، ثم يهز رأسه راثياً لحالي. وإذا ما زعقت به، أخرج لسانه، ساخراً مني، وراح يدندن بأغنية لم يكن يعرف سوى المقطع الأول منها. أحياناً أرفع قبضتي، وأهدده بالضرب، فيرد عليّ هو الآخر، رافعاً قبضته، مهدداً إياي. ثم يهدأ ويطلق ضحكة ماكرة قبل أن يغسل وجهه بالصابون، فأفعل مثله، كما لو أنه ساحر ينوّم ضحاياه.

حياة مع الجرذان

■ مقرفصين في الظلام
نأكل من ماعون فوق جريدة مفروشة على الأرض
كانت الجرذان تثب وتخطف الطعام من بين أصابعنا
ثم تقف أمام جحورها
متأهبة لغارة جديدة.
وفي الليالي الباردة
كانت تندس بين أفخاذنا
فنرى جرذاً عملاقاً في غابة
يجر وراءه فتاة باكية
مربوطة من عنقها بحبل.

في الصباحات، سامعين البلبل يغرد فوق الشجرة
كنا نحمل براميل بولنا
وندلقها في الساقية أمام المخفر
عائدين بالفطور الذي أعدته لنا امرأة شرطي
ضاجعناها ألف مرة في أحلامنا.

وإذا ما حل المساء
كانوا ينادون علينا واحداً بعد الآخر
ويعلقوننا من أكتافنا بالمراوح
فتتساقط الجرذان
من طيات ثيابنا،
معولة تحت السياط.

بعد سنين أو ربما بعد قرون
إلتقيت ثانية ذاك الذي خلفته ورائي في غيابة الجب:



ناهضاً في الصباح، إبتسم في وجهي هذه المرة، على غير عادته، إذ عرف أن لي موعداً مع فتاة، سوف تنتظرني في المقهى، وقال لي بمكر: «لا بد من الأناقة في مثل هذه المناسبات». ففضلت أن أسكت. ماذا أقول له؟ تجاهلني ثم راح يحلق ذقنه بهمة، مردداً أغنيته الناقصة. بدا قريباً من قلبي بعض الشيء، حتى إنني تركته يفعل ما يشاء، وذهبت لأرتدي بدلتي الزرقاء. عندما عدت لأمشط شعري، وأرش العطر على وجهي، وجدته قد ارتدى مثلي بدلته الزرقاء، وراح يمشط شعره، ويسكب العطر على وجهه، كما لو أنه يمتلك هو الآخر موعداً مع فتاة، سوف تنتظره في المقهى. قرصت أذنه، مداعباً: «كلا لن تأتي معي، ستظل هنا في مرآتك». ثم خرجت متجاهلاً شتائمه. في المقهى، وجدته أمامي، يسير مقلداً مشيتي. قلت: «سوف أحرمك أيها الجاسوس من متعة مطاردتي». أغمضت عيني، وأمسكت بيد فتاتي، جاراً إياها إلى الشارع، تاركاً إياه يختفي في زاوية من المرآة المعلقة على الجدار.□

كان لا يزال صبياً يافعاً يرتدي بيجامته كالعادة.
رفع رأسه وحدق إليّ طويلاً
ثم مضى مسرعاً في طريقه.
أعتقد أنه كان قد نسيني في زحمة الحياة. □

أرميش المخالف

■ كان ثمة مارد يدعى أرميش المخالف(*)
يفعل كل ما تطلبه منه بالمعكوس
فإذا قلت له: إصعد بي إلى السماء
هبط بك إلى الأرض
وإذا رجوته: لا تقتلني
جرد حسامه من غمده وقطع رأسك.

مسكين أرميش المخالف
لقد اكتشف قبل الجميع
أن العالم يسير بالمقلوب. □

الدليل

■ ألف عام في الطريق
وما من أحد وصل.

تركنا الأبواب مفتوحة للرياح
وأشعلنا نيراننا في كل القارات.

العصفور الأعمى
سوف يدلنا
إلى الينبوع. □

فانوس أمام مغارة

■ في الطريق، في الطريق دائماً، أسمع الجبل يناديني. أتسلقه حتى القمة. الممر الضيق. آثار بنات آوى على الصخور. هناك أمام المغارة، أرى راهباً بيده فانوساً، ويبتسم لي قرب ديك يرتقي صخرة، معلناً نهاية الليل. أسرع وأقذفه بالحجارة. الليل ثانية، حيث جدول يجري تحت العشب، ضامراً مثل عين معلقة على جدار بدبوس صدىء، تثقب جلودنا نظراتها الحزينة. ليل ونهار. جثث تتشبث بأرجلنا، مخرجة أيديها من الحفر. أنظرْ إلى الأسفل، أنظرْ دائماً: قطارات تصفر، قاصدة الأفق. أنظرْ دائماً: لصوص يتنزهون داخل دورتنا الدموية، مثل ديناصورات تلتهم الأدمغة. آمنين نترك متاعنا على الأرصفة، ونذهب لنستلم بطاقات سفرنا، راصدين فجراً يبزغ فوق غابة من طيور، آملين في أن نعود من الطريق نفسها، لنحمل ما تركناه وراءنا ونواصل رحلتنا إلى الأمام. □

قصيدة لو

■ أيها الله
لو خلقت الإنسان بيد واحدة
وثلاث أرجل
ماذا كانت ستقول القردة؟
لو ألصقتَ ذيولاً طويلة بمؤخراتنا
كيف كنا سنرقص في الحفلات؟
لو.. وضعت أعضاءنا الجنسية في أكفنا
كيف كنا سنصافح بعضنا؟

لو أعطيتنا أجنحة نطير بها
ماذا كنا سنفعل بجوازات سفرنا؟
لو خلقتنا غير مرئيين
ضد من كان سيكتب الجواسيس تقاريرهم؟
لو أعطيتنا تسع أصابع
كيف كنا سنعد إلى العشرة؟
لو صنعت أجسادنا من أثير
كيف كنا سنقتل في الحروب؟
لو جعلت أنوفنا مناقير
كيف كنا سنقبل الفتيات؟
لو سكنت معنا فوق الأرض
ماذا كنت ستفعل بالسماء؟
لو
لو
لو
أيها الله.□

الجارية المنتظرة

■ في القبو الذي أغلقوا بابه عليّ
خرجت جارية من الجدار
وغنت لي قصة حياتها
ثم قدمت لي مفتاح قلبها الذهبي وغابت
تاركة قبلتها اليائسة
فوق فمي.

أعوام، أعوام طويلة مرت عليّ
قبل أن أضع المفتاح في القفل وأخرج.
كانت تقف هناك
أمام الباب
تنتظرني بصمت.□

الحفلة

■ لم يكن أحد غائباً.
قابيل يسن سكينه في المطبخ
ونوح يتابع في الصالة
نشرة الطقس في التلفزيون.

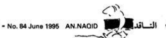
كلهم وصلوا بسياراتهم
ثم اختفوا في الزقاق الطويل
ذاهبين إلى الحفلة.

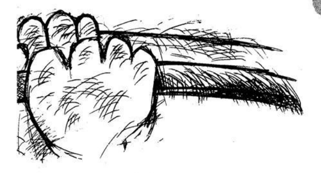
هناك رأينا السيدة الحسناء ترقص في الحلبة
عارضة مفاتنها علينا
من وراء فستانها الشفاف.
جلسنا مع الضيوف
جرعنا كؤوسنا حتى الثمالة.

في آخر الليل
عائدين إلى بيوتنا
أعدنا إلى الأعمى عكازته الضائعة
وإلى القاتل بلطته الدموية.

لقد كانت حفلة
مثل أي حفلة أخرى.□

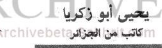
(*) أحد أبطال سيرة الملك
سيف بن ذي يزن.





البقرة الحلوب

حرب الأصوليات في الجزائر على المكاسب



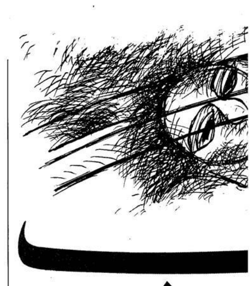
يحيى أبو زكريا

كاتب من الجزائر



يخطىء من يتصور أن الأزمة الجزائرية هي إفراز طبيعي لإلغاء الانتخابات التشريعية، وما أعقب ذلك من لجوء أنصار الجبهة الإسلامية للإنقاذ إلى حمل السلاح للمطالبة باستئناف المسار الانتخابي. فالصراع الدموي، ليس مجرد تمرد فئة معارضة على فئة أخرى حاكمة، ولو كان الأمر كذلك لأمكن حسم الصراع، الذي دخل في الحول الثالث دون أن تسترجع الجزائر، لا حولها ولا قوتها.

وإذا حللنا انتماءات الأطراف المتصارعة، على الصعيدين الفكري والثقافي، لاكتشفنا أن العوامل، التي أوجدت هذا الصراع وغذته، هي عوامل ثقافية وفكرية. كل معسكر يخوض حرباً لأجل الوصول إلى بناء دولة ذات مقاييس معرفية وأيديولوجية محددة.



ب

والمــواقع والنفوذ

ففي الوقت الذي يطالب فيه معسكر النظام بضرورة الإبقاء على النظام الجمهوري، كما هو سائد في الغرب، فإن معسكر الإسلام يطالب بإقامة دولة إسلامية، السيادة فيها للكتاب والسنة واجتهادات علماء الإسلام. ومن نافلة القول، التأكيد على أن النظم والسياسات هي طروحات ثقافية بالدرجة الأولى، وقبل أن تكون النظم والدول والسياسات، كانت هناك نظريات، وصل إليها العقل البشري. والذين شيدوا الدول والنظم تأثروا إلى أبعد حدّ بهذه النظريات، والشواهد التاريخية كثيرة جداً. أما المعاصرة، فيمكن للدلالة عليها الاستشهاد بالثورة البولشفية والثورة الإيرانية. الأولى كانت في بداية القرن والثانية في نهايته.

وللغوص أكثر في حيثيات صراع الثقافات والحضارات في الجزائر، لا بد من تقديم بعض التفاصيل، التي ربما تغيب عن المتابع لصيرورات الأحداث في الجزائر.

أغلب الموجودين في دائرة النظام الجزائري هم من الذين عاشوا الحقبة الاستعمارية الفرنسية، والذين لم ينفتحوا على مشروع مجتمع غير ذلك الذي كان سائداً في فرنسا، والذي أرادت فرنسا تعميمه في الجزائر، التي كانت مجرد ولاية من ولاياتها. وحتى الذين كان من نصيبهم توجيه دفة الأمور في الجزائر المستقلة هم أولئك الذين درسوا في المدارس الكولونيالية في الجزائر أو المعاهد الفرنسية في فرنسا نفسها. وكانت الدولة الفتية في حاجة إلى كل المتعلمين والمثقفين من أبناء الجزائر، وأغلبهم كان أحادي الثقافة واللغة ـ الثقافة واللغة الفرنسيتان ـ وهذا لا يعني الطعن في وطنية المفرنسين، الذين ساهم العديد منهم في الحركة الوطنية. غير أن هذه الجمهرة، وعندما انتقلت من مرحلة الحركة الوطنية إلى مرحلة الدولة، لم يكن الاستقلال الثقافي يعني لها شيئاً. ولذلك، استمرت اللغة الفرنسية قوية كلغة إدارة ولغة تربية وتعليم حتى بعد الاستقلال. لقد اطمأن الفرانكوفونيون إلى الاستقلال السياسي والاقتصادي، وراحوا يسيّرون مجتمعاً يتكون من بعدين أساسيين، هما العروبة والإسلام. ولم يجهدوا أنفسهم في تكريس البعدين المذكورين في كل المراحل السياسية التي مرت بها الجزائر. وإذا كان البعض في الجزائر يفسر أزمة الثقة بين النظام والشعب، بأنها تعود إلى انصراف الثورة إلى الثروة، والثوّار إلى جمع المال، مما أدى إلى بروز مجتمع الـ ٥٪ في الجزائر، فإنّ الأصح أن أزمة الثقة نشأت منذ بداية الاستقلال في ٥ تموز ١٩٦٢، عندما تبنت الدولة الفتية توجهات، ليست من صميم الشعب الجزائري. فبدأت تتسع الهوة بين الدولة والمواطنين.

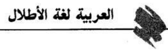
ما جئنا على ذكره، لا يعني أن كل رجال الحركة الوطنية لم يلتفتوا إلى خطورة الموقف الناتج من إغفال المكونات الحقيقية للمجتمع الجزائري. فقد شهد البرلمان الجزائري، عقب الاستقلال مباشرة، حركة نيابية للمطالبة بالتعريب الفوري، ووزع بعض النيابيين بياناً جاء فيه ما يلي:

«منذ تأسست الحكومة واجتمع المجلس الوطني التأسيسي، وقع الكلام كثيراً عن التعريب، ومع أنه قد مرّ على ذلك نحو ستة أشهر، فإننا لم نشاهد من أثر هذا التعريب سوى شيء ضئيل. إنّ الأغلبية الساحقة من الشعب تريد التعريب، لأن اللغة العربية هي اللغة القومية، ومع ذلك فلا تزال تعيش على الهامش كلغة أجنبية في وطنها. والشواهد على ذلك كثيرة، لا تحصى، فالإدارات الرسمية الحكومية لا تعترف، ولا تقبل ما يقدم لها من طلبات ووثائق وشكاوى باللغة العربية، وتجبر المواطنين على تقديمها باللغة الفرنسية...».

وقد وقع على البيان السادة: عمار قليل، مسعود خليلي، عبدالرحمن زياري، محمد الشريف بوقادوم، عمار رمضان، يوسف بن خروف، بلقاسم بناني، بشير براعي، محمد الصغير

قارة، بوعلام بن حمودة، السيدة زهرة بيطاط، محمد بونعامة، علي علية، سعيد حشاش، محمد بلايشة، إسماعيل مخناشة، عمار أبو عمران، محمد خير الدين، محمد عزيل، عبد الرحمن بن سالم، رابح بلوصيف، عبدالرحمن فارس، أحمد زمرلين، صالح مبروكين، مصطفى قرطاس، الصادق بـاتل، دراجي رقـاعي، محمد عبارة، أحسن محيوز، سليمان بركـات، مختار بوبيزم وآخرون.

لكن هـذا البيان، وغيره من البيانات المطالبة بالتعريب الفوري، ذهبت مع الريح وبقيت اللغة الفرنسية سيدة الموقف.



العربية لغة الأطلال

هناك مفارقة جديدة، تتضح عند إعمال النظر فيها، بين النخبة التي تؤمن بآفاق الحضارة الغربية في الجزائر والنخبة نفسها في المشرق العربي؛ ففي لبنان أو العراق أو مصر، نجد أشد المؤمنين بالحضارة الغربية وضرورة محاكاتها لإحقاق النهضة في العالم العربي، يتحدثون عن هذه الطروحات بلغة عربية سليمة وفصيحة لا غبار عليها. أما في الجزائر، فالنخبة المستغربة لا تطيق الحديث باللغة العربية، وهي تعبر عن إيمانها بالغرب باللغة الفرنسية دون سواها. ولهذا السبب، فقدت اللغة العربية قوتها كلغة قادرة على التعبير عن التنوع الثقافي والفكري.

والذين تنبهوا إلى خطورة استمرار الاستعمار اللغوي على الجزائر، لم يتمكنوا من فعل شيء، فقد واصلت الجامعات الجزائرية تخريج فلول المثقفين باللغة الفرنسية.

وبحكم تركيبة النظام القائم، فإن حملة الشهادات الفرنسية، وجدوا الطريق معبداً للوصول إلى أعلى المستويات، فيما بقي المثقف العروبي مهمشاً، لا ينفع إلّا للشعر أو القضاء.

وبرزت معضلة صراع الثقافات، عندما حاول الرئيس هواري بومدين تعريب بعض مناهج الجامعة، وتحديداً العلوم الإنسانية، فالعلوم الدقيقة من طب ورياضيات وهندسة طاقة، تدرس باللغة الفرنسية، والأدب والحقوق والتاريخ والجغرافيا وعلم النفس تدرس باللغة العربية.

وأدّت هذه المعادلة الخطيرة إلى ادّعاء بعض الفرانكوفونيين بأن اللغة العربية هي لغة شعر وأطلال، أما اللغة الفرنسية، فهي لغة حضارة وتقنية.

ومع مرور الأيام، تحول الفرانكوفونيون إلى فرانكوفيليين، أي من ناطقين باللغة الفرنسية، إلى دعاة لتبني الثقافة والسلوك والمسلكية الفرنسية، في العيش وأنماط الحياة وطرق التفكير.

وقد مهد الفرانكوفونيون السابقون الدرب للفرانكوفونيين الجدد، وفرض الحصار على التعريب والمعربين.

حتى في المجال الأدبي، فقد تم التعريف بالإنتاج الأدبي المكتوب باللغة الفرنسية، دون الإنتاج الأدبي المكتوب باللغة العربية، وهو يفوق كمّاً وكيفاً النتاج الأدبي باللغة الفرنسية.

وفي الوقت الذي يسمع فيه العالم مثلاً عن محمد ديب، الذي حصل على جائزة الفرانكوفونية، فإن العالم لا يعرف شيئاً عن الكاتب العربي الجزائري رضا حوحو. وبدل أن يعمل المشرق العربي على مد جسور التواصل مع أدباء الحرف العربي في الجزائر، وبشكل مباشر، فإن المشرق العربي، ومعه العالم برمته، يعرفان الجزائر وما فيها، من خلال فرنسا ووكالة الأنباء الفرنسية؛ وتلك لعمري مغالطة الدهر!



المشرقيون يعرفون الجزائر عبر وكالة الأنباء الفرنسية

وبهذا الشكل، تتضح الصورة إلى أبعد الحدود: جيل قديم وجيل جديد، يتصلان بالمدرسة الكولونيالية الفرنسية. وقد أصبح الجيلان في موقع الحظوة والامتيازات والأمر والنهي. وجيل قديم ومعه جيل جديد يتصلان بالمدرسة الوطنية الجزائرية، التي أرسى دعائمها عبدالحميد بن باديس والبشير الإبراهيمي، فحوربت من قبل الاستعمار الفرنسي بكافة الوسائل. ومعروف أن السلطات الاستعمارية أصدرت قراراً تحظر فيه تعليم اللغة العربية، وفرضت عقوبات شديدة على الذي ينبري لهذه المهمة.

وبعد الاستقلال الجزائري بفترة وجيزة، وضع أحد مؤسسي المدرسة الوطنية تحت الإقامة الجبرية، لإصداره البيان التالي:

«كتب الله لي أن أعيش حتى استقلال الجزائر، ويومئذ كنت أستطيع أن أواجه المنية مرتاح الضمير، إذ تراءى لي أني سلمت مشعل الجهاد في سبيل الدفاع عن الإسلام الحق والنهوض باللغة، ذلك الجهاد الذي كنت أعيش من أجله إلى أن أتى من أخذ زمام الحكم في الوطن، ولذلك قررت أن ألتزم الصمت. غير أنني أشعر أمام خطورة الساعة، وفي هذا اليوم الذي يصادف الذكرى الرابعة والعشرين لوفاة الشيخ عبدالحميد بن باديس ـ رحمه الله ـ أنه يجب عليّ أن أقطع ذلك الصمت. إن وطننا يتدحرج إلى حرب أهلية طاحنة، ويتخبط في أزمة روحية لا نظير لها، ويواجه مشاكل اقتصادية عسيرة الحل. ولكن المسؤولين، فيما يبدو، لا يدركون أن شعبنا يطمح، قبل كل شيء إلى الوحدة والسلام والرفاهية، وأن الأسس النظرية، التي يقيمون عليها أعمالهم، يجب أن تبعث من صميم جذورها العربية الإسلامية، لا من مذاهب أجنبية. لقد آن للمسؤولين أن يضربوا المثل في النزاهة، وألا

يقيموا وزناً، إلّا للتضحية والكفاءة، وأن تكون المصلحة العامة هي أساس الاعتبار عندهم، وقد آن أن نرجع إلى كلمة الأخوة، التي ابتذل معناها الحق. وأن نعود إلى الشورى، التي حرص عليها النبي، وقد آن أن يحتشد أبناء الجزائر، كي يشيدوا جميعاً مدنية تسودها العدالة والحرية، مدنية تقوم على تقوى الله ورضوانه».

البشير الإبراهيمي
الجزائر ١٦ نيسان/ أبريل ١٩٦٢

وكان البيان إيذاناً بدخول الثقافات في صراع، شاءت الظروف أن يكون محدوداً بعد الاستقلال، لكنه انفجر كالبركان بعد ثلاثين سنة من تاريخ بيان الإبراهيمي.

ملكية حصرية!

ومن صراع الثقافات إلى صراع الأجيال، يكمن فصل آخر من فصول الصراع الجزائري - الجزائري. وتؤكد الإحصاءات الجزائرية الرسمية أن ٧٠٪ من سكان الجزائر، البالغ عددهم نحو ٢٦ مليون نسمة، لا تتجاوز أعمارهم الثلاثين سنة. أي أن ٧٠٪ من الجزائريين، هم من مواليد عهد الاستقلال، ولم يعيشوا ظروف الثورة الجزائرية على الإطلاق. ويضاف إلى هذه النسبة أن ١٠ إلى ٢٠٪ من الجزائريين، ولدوا في بدايات الثورة الجزائرية في سنة ١٩٥٤، أي أنهم لا يتذكرون، إلّا النزر اليسير، من صور وأحداث الثورة المباركة.

وكان يفترض في صنّاع القرار في الجزائر المستقلة، أن يأخذوا هذه المسألة بعين الاعتبار، وتحديداً في أواخر السبعينات وأوائل الثمانينات، عندما وجد الجيل الشاب نفسه في وادٍ والأدبيات الرسمية في وادٍ آخر. فالطبقة الحاكمة، التي كانت تضم رجالات الماضي ورجالات الجيل القديم، حاولت أن تسوس الجزائر الشابة بعقلية الماضي، دون السماح لجيل الشباب أن يدلوا بدلوهم في مجالات الحكم وصناعة القرار. ويشكو النظام السياسي ككل، من أنه لم يفرز شخصية سياسية من جيل الشباب، تملك أهلية القيادة وعقلية الدولة، وتشكل تواصلاً مع جيل الشباب ومشاكلهم. والأكثر من ذلك، أن الطبقة السياسية التقليدية احتكرت كل شيء، مانعة الشباب من الأدوار المهمة والمصيرية. فالذين حرروا الجزائر، وفجروا الثورة الجزائرية، تعاملوا مع الجزائر على أنها ملك لهم أحياناً، وشكلوا، إلى حدّ ما، نوعاً من الديكتاتورية، ديكتاتورية الطبقة القديمة. وكان الشباب الجزائري يطالب برحيل رجالات الماضي مع الاحتفاظ بمكانتهم التاريخية، وتوقيرهم باعتبارهم أصحاب الفضل في تحرير الجزائر. وكان الرئيس الجزائري محمد بوضياف أحد مفجري الثورة الجزائرية، والذي اغتيل قبل ذكرى الاستقلال بأيام - وتلك مفارقة جزائرية أيضاً - يعمل على نقل السلطة إلى الشباب أو جيل الاستقلال.

وثمة انعدام في التواصل بين جيل الاستعمار - إن صحت هذه التسمية - وجيل الاستقلال، فجيل الاستقلال يتهم جيل الاستعمار بتبديد ثروات الجزائر، واختلاس ملايين الدولارات، والحؤول دون وصول الشباب إلى المناصب



والمواقع القيادية.

وفي الوقت الذي كان فيه جيل الشباب منفتحاً على آفاق العصر وتحديات الحضارة وإفرازاتها، فقد كان الجيل القديم يخاطب الشباب تارة بالخطاب الثوري وطوراً بالخطاب الاشتراكي اليساري، وأحياناً بالخطاب الإسلامي التقليدي الكلاسيكي، وأحياناً أخرى بالخطاب الليبرالي، وفي حالات كثيرة بالبيانات العسكرية وبيانات الطوارىء.

وكان لكل مرحلة خطابها السياسي الخاص. والغريب أن بعض الذين أداروا المرحلة في سنة ١٩٦٢، ما زالوا موجودين في دائرة الحكم الفعلي في سنة ١٩٩٤.

والطبقة الحاكمة الفعلية، تتغير رموزها ووجوهها. والتغيير كان يطاول أدوات التنفيذ دون غيرهم.

حتى عندما انطلقت التعددية السياسية في الجزائر، وبروز ستين حزباً، كان معظم رؤساء الأحزاب هم من الجيل الماضي، وأغلبهم من الخارجين، أو المخرَجين من دائرة النظام، والراغبين في العودة إليه، عبر الدكاكين الحزبية، التي ازدهرت قبل إسدال الستار على المشروع الديموقراطي.

ومثلما انعدم التواصل بين الجيل القديم والجيل الجديد، فقد انعدم التواصل بين أبناء الجيل الجديد أنفسهم. فالأجيال الجديدة توزعت بين الإسلام والعروبة والفرانكوفونية واليسار والبربرية والعبثية والتغريب والاشتراكية والليبرالية والبومدينية والناصرية والقومية والجزأرة - لفظ مشتق من الجزائر - والتصوف والطرق الموصلة إلى الله، المنتشرة في بعض ولايات الجزائر، والفرنسة والأمركة.

ولتوضيح التناقض أكثر، يكفي أن يراقب الإنسان تصرفات أي شاب جزائري منفتح على الثقافة الغربية، وتصرفات أبيه، ليكتشف مدى التباين بين الجيلين. إن التنوع الثقافي والفكري والحضاري ظاهرة سليمة في حد ذاتها إذا لم يؤدِّ هذا التنوع إلى إلغاء مكونات المجتمع الأساسية. ولكن التنوع الموجود في الجزائر، وللأسف الشديد، هو على حساب الهوية الوطنية. فالبربري، وهو يطرح فكرة الأصالة الأمازيغية وبربرية الشعب الجزائري، يقفز على عروبة الجزائر في كل الأحيان، وعلى إسلامها في أحيان كثيرة. والفرانكوفوني عندما يتباهى بثقافة ديكارت وديغول، لا يؤمن على الإطلاق بعروبة الجزائر، وكأن العروبة شيء دخيل على الجزائر، وهي السبب وراء تخلف الجزائر، وعدم التحاقها بالركب الحضاري المتقدم، كما قال أحد رؤساء الأحزاب البربرية.

وللأسباب التي أتينا على ذكرها، هناك ضوضاء وضجيج وفوضى في الجزائر. فلكل أطروحته الخاصة وأفكاره الخاصة أيضاً. والعجيب في الأمر أن كل التكتلات والتيارات والمجموعات، لجأت إلى نقاط الافتراق عن الآخر، تاركة وراءها نقاط التلاقي، وهي كثيرة. وهذه التكتلات والتيارات والمجموعات، دخلت اللعبة السياسية دون أن تحدد مجموعة أمور أساسية ينبغي التوافق عليها وهي:

الهوية الوطنية - الثوابت الوطنية - وقواعد اللعبة:

والأغرب من ذلك، أن البعض دخل اللعبة السياسية ليثير الزوابع والقلاقل حول أشياء يفترض أنها من الثوابت الوطنية.

فبعض الأحزاب، تأسست لتكريس فكرة بربرية الجزائر. وأحزاب أخرى، تأسست لتكريس علمانية الجزائر. وكان من الطبيعي أن تتأسس أحزاب للدفاع عن عروبة الجزائر وإسلامها، في مقابل الأحزاب المذكورة.

وبهذا الشكل، لم تسهم الحركة الحزبية الجزائرية في تطوير العمل السياسي الجزائري، بقدر ما ساهمت في التشكيك في الثوابت والمقدسات. والجزائر هي الدولة الوحيدة في العالم، الأول والثاني والثالث ، التي تأسس فيها حزب أطلق على نفسه: حزب الحداثة.



الدم والدموع

ومن صراع الثقافات، إلى صراع الأجيال، إلى صراع الأصوليات، تنقشع الغيوم عن ملابسات مسرحية الدم والدموع في الجزائر. فالأجهزة الرسمية، ومعها وسائل الإعلام الغربية، التي درجت على تشويه الحقائق، توجه أصابع الإتهام إلى الأصولية الإسلامية لكونها وراء الانهيار الذي لحق بالجزائر. وواقع الأمر، أن الأصولية الإسلامية هيٌ ردة فعل لمجموعة أصوليات أدّت بالجزائر إلى طريق الإفلاس وحافة الهاوية. ويمكن حصرها في:

- الأصولية الفرانكوفونية.
- الأصولية البربرية.
- الأصولية البورجوازية.
- الأصولية العسكرية (العسكريتارية).
- الأصولية العلمانية.
- الأصولية البوليسية.
- الأصولية المافياوية.
- الأصولية الجهوية والعشائرية.

ولكل أصولية منهجها الخاص، وطريقتها في العمل السياسي وغيره، ومنابرها الإعلامية وامتداداتها الداخلية والخارجية، وامتيازاتها الاقتصادية والنفعية. وخطأ الأصولية الإسلامية أنها أرادت أن تزيح هذه الأصوليات دفعة واحدة،

فتحالفت هذه الأصوليات ضدها، في محاولة لإفنائها، لأنها الأقدر على المنافسة، وربما الإزاحة.

والذين يتحدثون، في الجزائر وخارجها، عن العنف الإسلامي، فقط مخطئون، لأن العنف الإسلامي أيضاً، هو ردة فعل للعنف الرسمي واليساري والعلماني والبربري.

وقبل بروز العنف وطغيانه على مجمل الأحداث في الجزائر، جرت انتخابات حرة ونزيهة، اعترف من في الداخل والخارج بنزاهتها. وعندما فاز فيها الإسلاميون، ماذا حدث؟

فقد دعا سعيد سعدي، زعيم التجمع من أجل الثقافة والديموقراطية البربري، إلى إلغاء الانتخابات التشريعية، وطالب الجيش بالتدخل لوأد الانتخابات، وهدد بإعلان العصيان المدني في منطقة القبائل - البربر.

والهاشمي شريف، زعيم حزب التحدي الشيوعي، قال: إن حكم بينوشي الديكتاتوري أفضل للجزائر من حكم إسلامي، ثيوقراطي توليتاري ظلامي.

والعربي بلخير، وزير الداخلية، وزعيم البوليس في ذلك الوقت، أقسم بالله رباع وخماس ليجهضن الانتخابات.

وأحد جنرالات المؤسسة العسكرية، قال: أنا مستعد أن أقتل مليونين من الإسلاميين، حتى لا يتكرر مشهد جنرالات طهران في الجزائر.

والمجتمع المدني والعلماني، طالب بإلغاء الانتخابات حفاظاً على الجمهورية في الجزائر.

وأصحاب المصالح خافوا على مصالحهم وامتيازاتهم، ودخلوا في زمرة الدعاة إلى وأد الانتخابات.

وبهذا الشكل، دخلت كل الأصوليات المذكورة في حرب مع الأصولية الإسلامية، وكان الخاسر الأكبر الجزائر، لأنها كانت ولا تزال خارج اهتمامات الجميع، الذين تعاملوا مع الجزائر كشركة، أو بقرة حلوب لا أكثر ولا أقل.

زر التفجير

وكانت مسألة إلغاء الانتخابات التشريعية بمثابة الضغط على الزر، الذي فجر كل المتناقضات والتراكمات في الجزائر.

والأصوليات المذكورة، من غير الأصولية الإسلامية، كانت تريد أن يكون الفوز لصالحها. وعندما فازت الأصولية الإسلامية في الانتخابات، لعنت تلك الأصوليات الديموقراطية والتعددية وقواعد اللعبة. وفقد الجميع عقولهم في حرب الحفاظ على المصالح والامتيازات والتجارات والشركات والارتباطات والولاءات.

لقد خرجت الجزائر من مرحلة أحادية، دامت ثلاثين سنة. وأرادت الانتقال إلى التعددية على جناح السرعة. لكن مرحلة الأحادية أوجدت وأفرزت عقلية أحادية وتصرفات أحادية وسلوكات أحادية وذهنيات أحادية، هي نفسها الأحاديات التي أرادت أن تشرف على التعددية.

وبالإضافة إلى ما ذكرنا، فإن الجزائر في مرحلة التعددية، التي استمرت ثلاث سنوات فقط، غابت عنها ثقافة الحوار والاعتراف بالرأي الآخر.

والأصوليات المذكورة، تتهم الأصولية الإسلامية بالأحادية والشمولية وعدم الاعتراف بالرأي الآخر. وهي بدورها راسخة في الأحادية وعدم الاعتراف بالرأي الآخر. والدليل أنها أعلنت الحرب على الإسلاميين بعد فوزهم في الانتخابات التشريعية. وصدق عندها القول القائل: ديمقراطية بلا ديمقراطيين، وديمقراطيون بلا ديمقراطية!

وعندما خُرقت قواعد اللعبة، إندلعت حرب الجمل وصفين وحرب الأحزاب في الجزائر. وإذا كان أصحاب حرب صفين قد رضخوا للتحكيم، فإن الجزائريين، وإلى الآن ما زالوا مصرين على إدامة حربهم، التي أودت بحياة ثلاثين ألف جزائري، والقائمة ما زالت مفتوحة لمزيد من الضحايا والقتلى.

إنّ المشروع الديموقراطي الجزائري، لم يكن مشروعاً جدياً على الإطلاق. فقد فرض المشروع لتجاوز أحداث خريف الغضب، في ٥ تشرين الأول ١٩٨٨، وتم اللجوء إلى التعددية لإسكات ثورة الجيل الجديد على الجيل القديم. وكان يراد لهذا المشروع تزيين الصورة السياسية في الجزائر. فكيف يمكن تصور مشروع ديموقراطي من دون مبدأ تداول السلطة؟ ومن دون مبدأ سيادة الشعب والاختيار الحر للشعب؟

إنّ صراع الثقافات أجهز على الهوية الوطنية. وصراع الأجيال أجهز على تواصل الدولة والرعية. وصراع الأصوليات أجهز على المشروع الديموقراطي، والذي كاد يحوّل الجزائر إلى دولة يحتذى بها عربياً وعالم - ثالثياً.

واندلاع كل هذه الصراعات، ودفعة واحدة، جعل الجزائر على مفترق الطرق. وفي نهاية المطاف، قد تسلك الجزائر الطريق الصحيح، وتعود إلى رشدها لترميم ثغرات الماضي، أو قد تتحول إلى جزر، ولكل أصولية من هذه الأصوليات المذكورة حصتها الجغرافية.

ولكن فوق هذا وذاك، يجب القول إنّ الإرادات الدولية، بشكل مباشر أو غير مباشر، نجحت في تركيع الجزائر، التي هزّ نشيدها «أقسمنا بالدماء أن تحيا الجزائر» الحلف الأطلسي وفرنسا، ومعهما، الدول الغربية. □

زياد منى
كاتب وباحث من فلسطين

مــؤامرة

وإذا كنت مسيحياً مثلي، عليك التأكد أولاً من قوة قناعاتك الدينية، قبل أن تشاركني في هذا التقصي. وعليك أن تحشد كل ما تملك من شجاعة، حتى تتمكن من مواجهة احتمالات تاريخية، قد يثبت أنها مدعاة للقلق. وقد تكون هناك منعطفات خطرة أمامك. وقد نكتشف هياكل غريبة مخبأة في خزانات سرية، لم نكن نشك فيها، وعلينا أن نهيء أنفسنا أن لا نتراجع عند رؤيتنا لها. وعليك، في الكثير من الحالات، أن تضع قناعاتك الدينية جانباً، حتى نتمكن من تسمية الأشياء بأسمائها. وإذا لم نبدأ بوعي وبالحذر المطلوب، قد نجد أنفسنا منطلقين من جنان الأحمق، لننتهي في جهنمه. وإذا لم تكن مسيحياً، أو كنت شخصاً يحمل أفكاراً سلبية عن الدين، فعليك أن تأخذ علماً، منذ البداية، بأن هدف مجازفتنا تقصي سر الإنجيل وولادة المسيحية فقط. ونحن لا نهدف إلى نشر فضائح، أو لإثبات خطأ المعتقد المسيحي. ورغم أن للعقل ألف عين، فعين القلب الواحدة قد تكون، في نهاية المطاف، أكثر دقة وذات معنى. في الوقت نفسه، إن عيون العقل موجودة لكي تستعمل.

كمال الصليبي

من مقدمة الكتاب(*)

Conspiracy in Jerusalem:
The Secret Origins of Jesus. I.B. Tauris & Co. Ltd
London 1988.
ISBN 1 - 85043 - 117- 5

عن أصول يسوع المخفيّة

في القدس



• قراءة في كتاب «مؤامرة في القدس، أصول اليسوع المخفية» لكمال الصليبي، الصادر بالإنكليزية، لندن ١٩٨٨

عندما طرح كمال الصليبي، عبر كتابه الحدث «التوراة جاءت من جزيرة العرب»، موضوعته المأثورة المتلخصة في أن العهد القديم، هو تسجيل للتجربة الدينية - التاريخية لبني إسرائيل في جزيرة العرب، كان يعيد بذلك التاريخ إلى جغرافيته الصحيحة، ويكشف، وإن بشكل غير مباشر، عن حقبة مجهولة من تاريخ الإقليم. كما قدمت تلك الموضوعة شرحاً علمياً منسجماً للعلاقة بين مختلف مناطق المشرق العربي، ولماذا ظهر الإسلام في جزيرة العرب، وليس في فلسطين.

وفي مؤلفه الآخر، «أصول اليسوع المخفية»، الذي صدر بالإنكليزية العام ١٩٨٨، واصل المؤرخ اللبناني بحثه العلمي في الحقل نفسه، لكن هذه المرة ضمن إطار «علم نقد العهد الجديد». ورغم إدراكي المبكر لأهمية هذا العمل، رأيت أن الأنسب انتظار صدور الترجمة العربية، قبل أن أقوم بعرض له. لكن وقد طال الانتظار، تكوّن عندي انطباع بأن ذلك لن يحدث في المستقبل المنظور، لذا رأيت أنه من الصحيح أن أعرض على القارىء العربي مراجعتي هذه، محاولاً من خلالها نقل أهم الأفكار التي يحويها المؤلف، وبإسهاب لا ينتقصه حقه.

رغم أن موضوعة هذا الكتاب هو استئناف خلّاق ومبدع للفتح العلمي، الذي بدأه كمال الصليبي في مؤلفه الأول، إلا أنه يسير خطوة إضافية في المسيرة العلمية نفسها، ليوضح بالإضافة إلى العديد من الأمور المهمة، الأسباب الحقيقة لمحاربة أهل الاختصاص الأوروبيين للمسألة، وفرارهم من حوار علمي هادىء حولها. والمهم في هذا العمل أنه، مثل سابقه، يستخدم النصوص الأصلية، وليس الترجمة. وهذا شرط أساسي لنجاح أي عمل يستحق أن يدّعي أي قدر من الجدية.

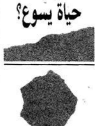
وعلى رغم توافر العديد من الأعمال النقدية الهامة عن جذور الديانة المسيحية، والتي كتبها أهل الاختصاص الأوروبيون، يكتسب هذا العمل أهمية استثنائية من ناحية أنه يبحث في التاريخ وفي الجغرافية المرتبطة بيسوع، مستخدماً المنهجية العلمية المرتكزة على أسس البحث اللغوي والنقد النصي والجغرافية. والأمر الآخر المهم هو أن الكتاب الجديد، وعلى عكس الاتجاه التقليدي في «علم نقد العهد القديم»، يتجنب البحث في الجذور الروحية للمسيحية، وإنما في تاريخيتها ليصل إلى نتائج قد تكون مذهلة للبعض، لكنها منسجمة ومنطقية تماماً. والهدف هو الإجابة عن الأسئلة: من كان يسوع؟ ومن أين جاء؟ وماذا كان مراده؟ لماذا صار له أتباع؟ وما هي هويتهم؟ لماذا قُتِل؟ لكن السؤال الأهم: لماذا لا تنقل الأسفار أي معلومات تفصيلية عن حياته؟

يبدأ المؤلِّف، الذي يضم ثلاثة عشر فصلاً، بطرح المعضلة التي تواجه الباحث في هذا المجال العلمي، أي شرح أسباب التباينات بين محتويات ولغة الأناجيل الأربعة، التي تحمل أسماء حواريي (رُسُل) يسوع المسيح، أي متّى ومرقص ولوقا

ويوحنا، وكذلك سفر أعمال المنسوب إلى بولس، والتي أخذت شكلها النهائي في القرن الأول للميلاد. وباستشارة النصوص الأصلية، التي كتبت باليونانية القديمة، أو اليونانية الهلينية، لاحظ كمال الصليبي، كغيره من أهل الاختصاص، أنها تتباين معلوماتياً ونصياً. فسفر (أعمال) على سبيل المثال، يحوي نصوصاً تبين أنها كتبت من قِبل شخص مرتبط بشكل مباشر بأحداثها، أي بتوظيف صيغة المتكلم - «نحن» - مثلاً (أعمال ١٦: ١٠-١٩، ٢٠: ٦-٢١) وغيرها. لكن هناك نصوصاً أخرى، تنقل معلومات عن بولس ونشاطاته بصيغة الغائب، مما يعني وجود عنصرين أو تقليدين، على الأقل، في العهد الجديد، وجب التمييز بينهما بشكل حاسم. كما يستعرض كمال الصليبي العديد من الفروقات بين الأناجيل الأربعة نفسها، وبين ما تحويه من معلومات عن شخص يسوع المسيح، وبين تلك التي تنقل على لسان بولس، الذي لم يعرف اليسوع بشكل شخصي.

وعبر الاستعانة بالعديد من نصوص العهد الجديد نفسه، يوضح المؤلف أن مرد هذه الاختلافات، ليس سوء نقل للنصوص، وإنما وجود فريقين في ذلك الوقت، تمسك كل منهما بأنه الممثل الحقيقي للتعاليم التي ارتبطت أخيراً باسم يسوع، الذي أضحى المسيح. ومن هذه الإشارات الصريحة المضمون قول بولس: «لأني لا أحسب أني أنقص شيئاً عن فائقي الرسل... ولكن ما أفعله سأفعله لأقطع فرصة الذين يريدون فرصة كي يُوجدوا كما نحن أيضاً في ما يفتخرون به» (٢ كورنثوس ١١: ٥، ١٢). ويضاف إلى ذلك القول، بعد لقائه في مدينة القدس مع بعض الحواريين: «وأما أولئك الذين يبدون وكأنهم قادة - وأقول هذا لأنه لا فرق عندي من هم؛ فالله لا يأخذ بوجه إنسان. فإن هؤلاء المعتبرين لم يشيروا عليّ بشيء» (غلاطية ٢: ٦). بل إنه يدين تعاليمهم الدينية قائلاً: «ولكن إن بشرناكم نحن أو ملاك من السماء بغير ما بشرناكم، فليكن أناثيما (أي، ليذهب إلى الجحيم.. ز.م). كما سبقنا فقلنا أقول الآن أيضاً إن كان أحد يبشركم بغير ما قبلتم، فليكن أناثيما» (غلاطية ١: ٨-٩). فالتعاليم التي نشرها الحواريون في القدس، كانت بالنسبة إلى بولس خرافات وأنساباً «لا حد لها تسبب دون بنيان الله الذي في الإيمان» (١ تيموثاوس ٤)؛ ومن الواضح أن المقصود بمسألة الأنساب هو ما يرد في إنجيلي متى ولوقا. أما قوله: «أما الخرافات الدنسة العجائزية فارفضها» (٢ تيموثاوس ٤: ٧) فهي بلا شك إشارة للروايات التي نقلت عن يسوع، ومنها إحياء الموتى وإشفاء الأبرص... إلخ. ولذا، فإن تعاليم بولس، التي أطلقها بعدما ظهر له يسوع المسيح في مدينة دمشق، هي الصحيحة، لأن «الإنجيل الذي بشرت به أنه ليس بحسب إنسان. لأني لم أقبله من عند إنسان ولا عُلِّمته. بل بإعلان يسوع المسيح» (غلاطية ١: ١١-١٢). ومن الواضح أن بولس يعتبر أن الكثير مما ورد عن يسوع في الأناجيل الأربعة غير صحيح - حرفياً «خرافات». ولم يتم حل، أو بالأحرى تجميد الخلافات بين الطرفين والتعايش بينهما إلا بعد أن قدم بولس الدعم المالي للحواريين (رومية: ١٥: ٢٥-٣١ و٢ كورنثوس ٩: ١-١٥).

لماذا لا تنقل الأسفار معلومات تفصيلية عن حياة يسوع؟



تناقض الاناجيل

بذلك يوضح الصليبي المعضلة الأولى المرتبطة بالبحث، ألا وهي اختلاف المصادر، أي بين الأناجيل الأربعة، وبولس الرسول الذي يقول: «أعرف إنساناً في المسيح قبل أربع عشرة سنة، أفي الجسد، لست أعلم، أم خارج الجسد، لست أعلم. الله يعلم. أختُطِف هذا إلى السماء الثالثة... إنه اختُطِف إلى الفردوس...» (٢ كورنثوس ١٢: ١-٤) ولكن لما سر الله الذي أفرزني من بطن أمي ودعاني بنعمته أن يعلن ابنه فيَّ لأبَشِّر به بين الأمم للوقت لم أستشر لحماً ولا دماً ولا صعدت إلى أورشليم إلى الرسل الذين قبلي، بل انطلقت إلى جزيرة العرب (Arabia) ثم رجعت أيضاً إلى دمشق. ثم بعد ثلاث سنين صعدت إلى أورشليم لأتعرف ببطرس فمكثت عنده خمسة عشر يوماً ولكني لم أرَ غيره من الرسل إلا يعقوب أخا الرب. والذي أكتب به إليكم هوذا قدام الله إني لست أكذب» (غلاطية ١: ١٥-٢٠). وبين الصليبي، عبر هذين المقتبسين، أن الرسول بولس كان مختلفاً مع حواريي المسيح في القدس. وكان له على ما يبدو كتب أخرى يعلم على أساسها، ومنها التي كان يطالب بها إبان فترة سجنه: «و(أحضر)... الكتب أيضاً ولا سيما الرقائق» (٢ تيموثاوس ٤: ١٣). ويدعم المؤلف رأيه بهذا الخصوص عبر التذكير بأن العهد الجديد يُعَرِّف أتباع بولس-الرسول-أولاً باسم «مسيحيين» (أعمال ١١: ٢٦)، بينما عرف أتباع المسيح نفسه باسم (الناصريين، النصريين، النصارى). وبعد أن ينهي كمال الصليبي بحث هذه الاختلافات والخلافات، يحل المعضلة الأولى التي واجهته بتسهيل فرز الأخبار عن بعضها البعض، بما يمكّن من تشكيل صورة أوضح عن الوضع الذي كان قائماً بين أتباع المسيح بعد صلبه.

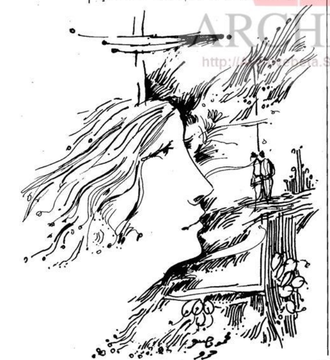
وينتقل المؤرخ اللبناني بعد ذلك، ليبحث في أمور أخرى تتعلق بالمسيح الشخص، مذكراً بقول بولس الرسول، أنه

عندما ظهر المسيح له في مدينة دمشق، لم يتوجه إلى القدس، أي إلى فلسطين، والمفروض أنها مكان مقر ولادة ونشاط يسوع، ولكن إلى جزيرة العرب. ورغم أن أهل الاختصاص لاحظوا هذه المسألة، إلا أنهم قرروا أن المقصود هو أن بولس توجه إلى منطقة خارج دمشق للتعبد. وبعد أن يدحض الصليبي هذه التأويلات، التي لا يوجد لها أساس في أي من كتب العهد الجديد، يستنتج أن المقصود تلك الأقاليم من جزيرة العرب، التي لم تكن تحت سيطرة الرومان، أي الحجاز. كما يرى، أن بولس لم يفكر في الذهاب إلى القدس إلا بعد ثلاث سنوات، قابل خلالها أخا يسوع المسيح، المسمى يعقوب. بل إنه لم يفكر في الذهاب إلى القدس مرة أخرى إلا بعد ١٤ عاماً (غلاطية ٢ : ١) حيث تمت تسوية الأمور بين الطرفين، باعتراف الحواريين له بحق التبشير بين الأمم غير اليهودية وبتعهده تقديم دعم مالي لهم «غير أن نذكر الفقراء. وهذا عينه كنت اعتنيت أن أفعله» (غلاطية ٢ : ١٠).

ثم ينتقل الكتاب للبحث في «المعلومات» عن يسوع التاريخي، المرتكزة على أقوال موجودة في العهد القديم، ويثبت أنه من غير الممكن القبول بصحتها، لأنها أقحمت في الكتاب المقدس، في محاولة لإثبات أنه هو المسيح المشار إليه. ومن ذلك قصة ولادة يسوع، التي كانت على النحو التالي: «لما كانت مريم أمه مخطوبة ليوسف قبل أن يجتمعا وُجِدَت حبلى من الروح القدس... وهذا كله كان لكي يتم ما قيل من الرب بالنبي القائل هي ذي العذراء تحبل وتلد ابناً اسمه عمانويل...» (متى ١ : ١٨ - ٢٣)، والذي هو استشهاد بالعهد القديم (سفر إشعيا ٧ : ١٤). والأمر عينه ينطبق على مسألة مكان مولد يسوع، أي في بيت لحم، والوارد في إنجيل متى (٢ : ٥ - ٦)، والذي هو استشهاد بالعهد القديم (سفر ميخا ٥ : ٢). وهنا يذكر الصليبي قراءه بأن إنجيل يوحنا يصرح بأن الناس لم يعترفوا بيسوع كمسيح، لأنه كان من الجليل. والقصة الثالثة هي القائلة بأن المسيح أخذ إلى مصر، حتى ينقذ من أمر الإعدام الذي أمره حرذ ملك يهوذا (متى ٢ : ١٥)، والذي هو استشهاد من العهد القديم (سفر هوشع ١١ : ١). ويسترسل المؤلف في مناقشة العديد من القصص عن يسوع التاريخي، ومنها ما يقال عن نشاطه في الجليل (متى ٤ : ١٢ - ١٧؛ مرقس ١ : ٤١ - ١٥؛ لوقا ٤ : ١٤ - ١٥) بالمقارنة مع العهد القديم (سفر إشعيا ٩ : ١ - ٢)؛ إغواء يسوع المسيح (متى ٤ : ١ - ١١؛ مرقس ١ : ١٢ - ١٣؛ لوقا ٤ : ١ - ١٣) بالارتباط مع العهد القديم (سفر التثنية ٣ : ١٣، ١٦ و٨:٣/ المزامير ٩١ : ١١ - ١٢)؛ إشفاء المرضى (متى ٨ : ١٦ - ١٧) بالمقارنة مع سفر (إشعيا ٥٣ : ٤)، (لوقا ٢ : ٤١ - ٥٢) و(صموئيل ٢ : ٢١ - ٢٦)، التعميد (متى ٣ : ١٣؛ مرقس ٩ : ١ - ١١؛ لوقا ٣ : ٢١ - ٢٢)؛ يوم صلب المسيح في عيد الفصح اليهوذي (متى ٢٧ : ٢ - ٤؛ مرقس ١٥ : ١ - ٣؛ لوقا ٢٣ : ١ - ٣)، والذي هو تأويل للتضحية في ذلك العيد اليهوذي، ليثبت أنها جميعاً مأخوذة من العهد القديم، بهدف تثبيت صحة مسيحية يسوع، وأنها بالتالي لا يمكن أن تكون مرجعاً عن يسوع التاريخي.

ثم ينتقل البحث لفحص شخص يسوع التاريخي، المسجل اسمه في إنجيل مرقس ٦ : ٣ على نحو (النجار) وفي متى ١٣ : ٥٥ (ابن النجار)، ويستنتج أن الاسم يمكن أن يكون لقباً عائلياً وليس بالضرورة مهنة والده. وبينما يلاحظ المؤلف أن الأناجيل الأربعة، تتفق على أن اسم والده كان يوسف، ينتبه لحقيقة أن إنجيل يوحنا لا يذكر اسم والدته، التي عرفت باسم مريم في الأناجيل الثلاثة الأخرى، على الرغم من الإشارة لها مرات عديدة، بل إنه يسجل أنه كان لها أخت باسم مريم (يوحنا ١٩ : ٢٥). وبذلك فإنه من غير الممكن أن يكون الاسم مريم هو اسم والدة يسوع واسم خالته في آن معاً.

الأمر الثاني المرتبط بالبحث في شخص يسوع التاريخي، ما يذكر عن عائلته وأخواته وأخوته ومنهم يعقوب، سمعان، يسي



ويهوذا (متى ١٣: ٥٥؛ مرقس ٦: ٣ الذي يسجل الاسم بصيغة يوسف) ـ مثلاً (سفر الخروج ٤١: ٤٦؛ صموئيل الثاني ٥: ٤).

وفي مواجهة الاتجاه المتبني لمقولة «صمت القرن»، أي عدم الإشارة ليسوع في أي مراجع تاريخية مرتبطة بالمرحلة، يتمسك الصليبي بالرأي في صحة تاريخيته، مذكراً بما يقوله التلمود عنه، وكذلك بما يرد في كتاب أوزيبيوس (تاريخ الكنيسة) الذي يتحدث عن قيام الأمبراطور الروماني دومتيان (٨١ ـ ٩٦ م) بإعدام سلالة داود ومنهم حفيدا المسيح.

وبعد أن ينهي كمال الصليبي تقديم دعم متواز لرأيه في تاريخية اليسوع، ينتقل خطوة أخرى، مستعرضاً عبرها شخصه وجوهر رسالته، والتي يرى أنها كانت سياسية في المقام الأول. ومن المقولات الواردة في العهد الجديد، والتي يرى فيها هنا دعماً لرأيه في أهداف اليسوع، دعوته أتباعه إلى الالتزام بأوامر السلطة الرومانية: «أعطِ لقيصر ما لقيصر...» (مرقس ١٢: ١٤ ـ ١٦؛ متى ٢٢: ١٧ ـ ١٩؛ لوقا ٢٠: ٢٢ ـ ٢٤) وحتى موافقته على معاقبة اليهود الذين نشطوا ضدها (لوقا ١٣: ٢ ـ ٣). كما يقدم برهاناً آخر يتلخص في حقيقة إشارة العهد الجديد إلى قيام يسوع بمعارضة خاصة للفريسيين وهيردوس حاكم إقليم يهوذا الروماني (مرقس ٨: ١٥). ولا يستبعد كمال الصليبي أن يكون نشاط يسوع الشخص ذا علاقة بالمؤامرات التي كانت تشهدها فلسطين في ذلك الوقت، مذكراً القارىء بأنه كان يقول، أنه من سلالة داود أي هو مطالب بالسلطة في مواجهة طائفتين يهوديتين في فلسطين، هما الفريسيون والصدوقيون كانتا تتنازعان الهيمنة على الجماهير اليهودية، لكنهما ما كانتا لتقبلا بمنافس جديد. ورغم أنه يوجد تأويل تاريخي جديد، يحاول إلقاء اللوم على الرومان في إعدام يسوع، إلا أن الكاتب يقدم إثباتات عديدة، تبين أن الإعدام، أي الصلب، تم بإصرار من الفريقين اليهوديين اللذين حرضا الرومان ضده (مثلا لوقا ٢٣: ٢ ـ ٤). بل إن القائد الروماني بيلاطس، كان ضد إلحاق أي أذى به (لوقا ٢٣: ١٣ ـ ١٧). ويستخلص المؤلف، في نهاية هذا الجزء، من تقصيه أن يسوع الشخص التاريخي، كان رجل سياسة مطالباً بالسلطة على إقليم يهوذا الروماني، إنطلاقاً من حقيقة ـ أو الادعاء ـ بانتمائه إلى سلالة داود.

وبعد أن يقدم الكتاب إثباتات هامة، تدعم رأي صاحبه في شخص يسوع التاريخي، ينتقل خطوة هامة أخرى، تتعامل مع الشهادة القرآنية في عيسى ابن مريم، والتي يعتبرها أهل الاختصاص نقلاً مخالفاً لما ورد في الإنجيل. لكن الصليبي يرفض هذا، ويتمسك بأن الرواية القرآنية مستقلة تماماً، حيث إنها تعطي معلومات مختلفة تماماً عما ورد في العهد الجديد. ويلاحظ الكاتب أن القرآن، لا يتحدث عن يسوع أو يشوع، وإنما عن عيسى ـ وان سجل كلا الاسمين باليونانية، أي لغة العهد الجديد، بالشكل نفسه ـ ويضيف إلى ذلك أن القرآن يتحدث عن أتباعه بأنهم نصارى، وليس مسيحيين. كما ويلفت الانتباه إلى أن القرآن يتحدث عن نصارى، آمنوا بمحمد كنبي ورسول (سورة المائدة، الآيات ٨٢ ـ ٨٥). ثم يسرد المؤرخ اللبناني الاختلافات بين رواية القرآن ورواية العهد الجديد ومنها:

- القرآن لا يشير إلى عيسى كنجار أو ابن نجار.
- القرآن لا يشير إلى أب بشري لعيسى، ولكنه يشدد على أن اسم أمه كان مريم.
- القرآن لا يتحدث عن أخوة وأخوات لعيسى.
- القرآن لا يشير إلى الفترة الزمنية التي نشط فيها عيسى، كما أنه لا يربطها بفلسطين.
- القرآن لا يشير إلى عيسى على أنه من سلالة داود.
- القرآن لا يشير إلى قيام عيسى بأي نشاط سياسي، أو قيامه بعمل اضطرابات.

وحيث إن القرآن يشدد على أنه «وما قتلوه وما صلبوه ولكن شبه لهم»، والحقائق الأخرى المدونة أعلاه، يصل الكاتب إلى قناعة بأن المقصود ـ (شبه لهم)، هو أن الأمر اختلط على الذين يعرفون عيسى ابن مريم بأنه هو يسوع بن يوسف النجار ـ ربما بسبب التماثل في تهجئة الاسم باليونانية لغة العهد الجديد ـ فخلطوا بين شخصين مختلفين تماماً. وهنا تكمن إبداعية كمال الصليبي الجديدة في مسألة حيّرت أجيالاً من الباحثين. ومن المعلوم أن التفسير التقليدي للآية القرآنية، المسجلة أعلاه، يقول بأن الأمر اختلط على صالبي يسوع المسيح، أي أنهم صلبوا شخصاً آخر بدلاً منه. وهنا أعترف بأني لم أقتنع أبداً بالشرح التقليدي، لأني شككت في إمكانية أن نبياً يبلّغ اتباعه بأن إلهه، وبالتالي إلههم، لم تكن لديه قدرة على حماية رسوله، إلا بقتل شخص آخر بريء، لكن لم يكن عندي أي تفسير. المهم أن الصليبي عرض براهين أخرى (٢٥ تحديداً) مستقاة من القرآن على صحة اجتهاده، القائل بأن المقصود شخصين مختلفين تماماً. ومن هذه البراهين قول القرآن بأن عيسى:

- ولد لمريم العذراء ـ وبالتالي ابنها الوحيد.
- كان كلمة الله.
- ولد إلى الشرق من مكان ما. وحيث أن السورة التي يرد فيها خبر ولادته مكية (سورة مريم، الآية ١٤)، فلا بد أن





مكان ولادة عيسى كان بالحجاز إلى الشرق من مدينة مكة.
- كان عيسى آية، أي معجزة.
- كان عيسى مُقرَّب، بالعربية الجنوبية مُكرب.
- كان عيسى رسولاً لبني إسرائيل، وليس لليهود.
- لا يشير القرآن إلى عيسى بأنه كان يهودياً.
- عرف أتباعه الأنصار باسم الحواريين، أي ربما المرتدين ملابس بيضاء - من المفردة الآرامية حور بمعنى أبيض.
- عيسى كان يصنع المعجزات.

وبينما يلاحظ الصليبي أن العهد الجديد لا يعطي مريم أمّ يسوع أي مكانة خاصة، بل إن أحد الأناجيل تجاهل اسمها، يعدد ١٦ معلومة عنها في القرآن، مقدماً بذلك دعماً إضافياً لاجتهاده بخصوص هذه النقطة؛ فإن يوحنا المعمدان (من الجذر «حنان») المذكور في العهد الجديد، ليس هو يحي (من الجذر «حياة») الوارد ذكره في القرآن بالارتباط مع عيسى ابن مريم.

وبعد أن يتناول الصليبي بالتحليل العديد من المسائل ذات العلاقة، يصل إلى نتيجة تتلخص في أن النصرانية، أي المسيحية، لم تولد من اليهودية، وإنما مثلت اتجاهاً مستقلاً موازياً لليهودية، نشأت من ديانة بني إسرائيل التوحيدية، ثم أخذت منحى آخر على يد الرسول بولس والكنيسة من بعده. وانطلاقاً من توافر معلومات جديدة عن نصارى آمنوا بمحمد كنبي ورسول، ومنهم ورقة بن نوفل، وموقف النجاشي الإيجابي تجاه ما جاء في القرآن عن عيسى ابن مريم، يستنتج الكاتب بأن بولس، والحواريين من بعده، أخذوا شخصية عيسى ابن مريم، الذي كان قد نشط في الحجاز وركبوها على شخص يسوع بن يوسف النجار، الذي جاء إلى فلسطين قادماً من جزيرة العرب، مطالباً بالسلطة على إقليم اليهوذية الروماني. وهذا بالضبط ما يشرح أن أول عمل قام به بولس الرسول، بعد ظهور يسوع له في مدينة دمشق، هو التوجه فوراً إلى بلاد العرب، وليس إلى فلسطين أو القدس. وهذا ما يشرح تجاهل العهد الجديد ليسوع الشخصية التاريخية، وتركيزه عليه كفكرة دينية.

وبعد أن يصل الصليبي إلى قناعاته هذه، ينتقل لتقصي جغرافية تنقل يسوع الناصري بن يوسف (يوحنا ١: ٤٥) محللاً النصوص ومفرداتها ذات العلاقة وفي لغتها الأصلية، أي «خرج» و«انطلق» و«عاد» مبيناً خطأ الجغرافيا التقليدية. ومن خلال تحركات يسوع، كما هي واردة في الأناجيل، يبين أنها لا يمكن أن تنطبق على جغرافية فلسطين. ويجد برهاناً جديداً في حقيقة أن التنقيبات الأثرية في فلسطين، وفي الناصرة تحديداً، تبين أن المدينة لم تكن قائمة قبل القرن الثالث للميلاد، بما

يوضح أنه من غير المعقول أن يسوع الناصري، أتى من هناك. ويضاف إلى ذلك حقيقة أن العهد الجديد لا يشير، في أي حال من الأحوال، إلى مدن فلسطينية هامة، كانت قائمة في زمان نشاط يسوع، هذا لو أنه كان فعلاً في الجليل الفلسطيني. ولكن عند أخذ تحركات يسوع بن يوسف النجار ضمن الحجاز، تنحل المشكلة فوراً، حيث يعثر هناك على أسماء المواقع ذات العلاقة، ومنها بيت صيدا (مثلا إنجيل متى ١١: ٢١ ولوقا ١٠: ١٣) والذي يعرفه بأنه قرية (صيادة) في منطقة الطائف، حيث يقع (وادي جليل) الذي تقطنه قبيلة (نصيرة). وحيث إن العهد الجديد (مثلاً لوقا ١٠: ١٣)، يربط بين بيت صيدا وبين موقع آخر باسم كورزين (الأصح قرزين (قرزن)) الذي لم يعثر على أثر له في فلسطين، فمن الواضح صحة الفهم الجغرافي لتحركات يسوع الأولى في الحجاز، حيث يحدده بأنه قرية «قرزمة - قرزم». وهنا يعود المؤرخ للبحث في اسم يسوع، الذي قيل بأنه نجار، أو ابن نجار، حيث يرى أنه يمكن أن يعني أن والده كان نجاراً، أو أنه أخذ اسم موطنه - وهو ما يرجحه. وفي الوقت الذي يحسم فيه الصليبي أن يسوع لم يأتِ من فلسطين، وإنما من جزيرة العرب، يرى أن موطنه كان بالحجاز، ومن قرية «النجرة - نجر» قرب أمّ لج، وليس أيّاً من المواقع الأخرى في جزيرة العرب، التي تحمل الاسم بجذره الثلاثي. وهنا يربط كمال الصليبي بين دافع قيام والده بمغادرة بلدته الأصلية، أي (النجيرة) بشمال الحجاز، إلى وادي جليل قرب الطائف، وبين الخراب الذي أحدثته القوات الرومانية في بلدته الأصلية نحو العام ٢٤ ق. م.، تحت قيادة أيلوس جالوس. ولكن الأب حافظ في اسمه على اسم موطنه الأصلي وصار يعرف بـ(النجار). أما المواقع الأخرى ذات العلاقة، فمرتبطة باسم اثنين من حوارييه، أي الأخوين يوحنا ويعقوب المعرَّفين بأنهما (ابنا زبدي)، أي من «زبيدة» الواقعة نحو ٣٠ كم جنوب الطائف قرب «وادي جليل» و«صيادة» و«قرزمة». ويضاف إلى ذلك مسألة أصل الحواري يهوذا، الموصوف بأنه الإسخريوطي (الإسخريوتي). ويتضح من خلال بحث بنية الاسم، أن المقصود يهوذا «العسكري». وحيث إنه لم يعثر في فلسطين على موقع بالاسم، ضمن الجغرافيا التقليدية، لتحرك يسوع المسيح، يستنتج بأن المقصود بلدة «عساكر — عسكر» قرب «زبيدة» و«قرزمة» و«صيادة» وقبيلة «نصيرة» الحجازية في «وادي الجليل»، وكلها مواقع متجاورة تقع قرب مدينة الطائف. والأمر عينه ينطبق على سمعان الزعلوطي (الزعلوتي) في النص العربي «الغيور» (مثلاً لوقا ٦: ١٥) الموصوف بأنه (القانوي) - والذي لا بد أنه من قرية «زعلة» بمنطقة زهران جنوب الطائف، حيث تقع قربها قرية «قنان». وحيث إن بعض أناجيل العهد الجديد، تقول بأن يهوذا (الإسخريوطي) مات أو انتحر في مكان عرف باسم (حقل دم) والذي لم يعثر على أثر له في فلسطين، يستنتج بأن المقصود هو وادي (دما) بمنطقة الطائف قرب عسكر ووادي جليل وغيرهما من المواقع الأخرى. وبهذا تكتمل الصورة، ليتبين أن الموطن الأصلي ليسوع بن يوسف النجار، كان الحجاز، حيث نشط فيها أولاً، ثم انطلق منها إلى فلسطين، مطالباً بحقه في السلطة، بصفته من نسل داود في حكم إقليم اليهوذية الروماني. لكنه لم يتمكن من كسب أتباع أقوياء ووُوْجِهَ بمعارضة شديدة من قبل الفريسيين والصدوقيين، الذين صمموا على التخلص منه بسبب ما شكله من خطر على سلطانهم. ورغم تدخل الرومان لصالحه، إلا أنهم اضطروا إلى قبول حكم الطوائف اليهودية عليه، ونفذوا الحكم بإعدامه صلبا، لكنهم سجلوا عليه ملك يهوذا. وهنا ينتهل الصليبي من تاريخ الحجاز مرجعاً، ليذكر القارىء بقصة مشابهة في شكلها العام، حدثت إبان حكم الفاطميين، نفذها بنو جره العام ١٠١٢ م تحت قيادة شريف مكة «أبو الفتوح».

وينتقل الباحث بعدها لمناقشة بعض القصص، المرتبطة بيسوع المسيح، ويقدم إثباتات هامة ترتكز على المقارنة اللغوية والنصية لروايات العهد الجديد، التي تقول بأن يسوع هذا مات على الصليب، ودفن قرب مكان إعدامه، ويبين أن الكتاب المقدس للمسيحية، وعلى عكس الرأي السائد، لم يسجل وجود شاهد على ما يقال عن صعوده من القبر.

وفي فصل منفصل، يبحث الصليبي في جغرافية وتركيب بعض القصص، المرتبطة بشخص يسوع، ومنها إحياء الموتى وشجرة التين... إلخ، ويقدم قناعاته بأنها من الخرافات، التي كانت قائمة في جزيرة العرب، أحضرها بعض الحواريين وأدخلوها في العهد الجديد على أنها من أعماله، ومذكراً بأن بولس الرسول رفض كل هذه القصص، ووصفها بأنها خرافات. كما يتعرض في فصل آخر، إلى مسألة يهوذا الإسخريوطي هذا الذي أضحى مثلاً على الغدر، ويقدم رأيه بأن المسألة كان فيها سوء فهم متعمد للنصوص، وأنه كان بريئاً فعلاً من هذه التهمة التي لحقت به، لأنه كان مسؤولاً عن أموال يسوع والجماعة.

آخذين بعين الاعتبار المقتطف الذي أوردته في بداية عرضي هذا، واستباقاً لأي محاولة في التعامل الآثاري مع الموضوعة، ينهي كمال الصليبي تقصيه بخاتمة يذكر فيها القارىء والباحث بأن المسيحية، التي يطلق عليها تعريف «المسيحية البولسية» - نسبة إلى بولس الرسول - هي ديانة وليست تاريخاً. □



يسوع لم يأتِ من فلسطين وإنما من جزيرة العرب؟



محمد زفزاف
قاص من المغرب

بورخيس في الآخرة



في

الحقيقة أن بورخيس لم يكن يحاكم الأشخاص. ولكنه كان يحاكم التاريخ في قصصه القصيرة المعروفة. وكم من الناس الذين صدرت في حقهم أحكام عبر التاريخ، كان يجب إعادة محاكمتهم! لكن الموت حسم كل شيء بالنسبة إلى الحاكم والمحكوم عليه وبالنسبة إلى شاهدي الزور والقادة العسكريين والحكام والهوام، الذين يسمع طنينهم حولهم.

لكن بورخيس لم يكن في إمكانه أن يحاكم كل هؤلاء البشر، الذين مروا عبر هذا التاريخ الطويل، فعمره كان قصيراً جداً (حوالى الثمانين سنة فقط). وكما قصر عمره، قصرت قصصه. إلا أنني تمنيت لو أنه حاكم أشخاصاً آخرين. لكن بما أنه قد مات، فقد أتيحت له فرصة حضور محاكمة الأفشين، قائد جيوش المعتصم، الذي قال فيه أبو تمام:

لقد لبس الأفشين قسطلة الوغى ... محشّاً بنصل السيف غير مواكلِ
وسارت به بين القبائل والقنا ... عزائم كانت كالقنا والقنابلِ

لم تتح لبورخيس طيلة حياته القصيرة أن يعرف شيئاً عن الأفشين القائد العظيم. وبما أن بورخيس كان يهتم بالعصر العباسي، من خلال ألف ليلة وليلة، وحاكم بعض الأشخاص، فقد جيء به كشاهد بعد وفاته، لحضور محاكمة الأفشين، الذي اتهم بالزندقة. وأثناء المحاكمة، سمع بورخيس تهماً غريبة، لم تكن تخطر له على بال، لأنه نصراني. وهذه التهم موجودة عند كثير من المصنفين، مثل الطبري والمسعودي وغيرهما.

ظل بورخيس ينظر أول الأمر، وهو بلباسه الأوروبي الأنيق (ولم تكن معه زوجته الصغيرة) إلى هيئة المحكمة، وكانوا جميعاً بثياب سوداء. وبالمناسبة، فقد استعاد بصره في الآخرة، بعد أن عمي في الدنيا. ويبدو أن بورخيس لم



يفهم جيداً معنى الزندقة في حياته. بكل تأكيد فإنه يعرف أن كل من خرج على طاعة من له رأي واحد، فهو زنديق. وأن كل من قال هذا شيء لا يقبله العقل، يعتبر زنديقاً. وهذا الأمر موجود في السند والهند والصين وبلاد العرب وأميركا اللاتينية، التي نشأ فيها بورخيس. وكم شاهد في عمره القصير ذاك العديد من الذين اتهموا بالزندقة في بلده فعذبوا أو قتلوا! ويبدو أن عينيه عميتا من كثرة البكاء عليهم.

قال له أحد الجالسين بالقرب منه:

ـ لا تتعجب سيد بورخيس. إنها محاكمة عادية وعادلة. وقد تكون شبيهة بما كان يحصل عندكم في أميركا اللاتينية. ولا شك أن الأمور لا تزال كما هي في الدنيا. أليس كذلك يا سيد بورخيس؟!.

ـ لا أدري، لأنني حديث العهد بالوفاة. ثم إني لم أتعود بعد على عاداتكم في الآخرة.

قال رئيس المحكمة:

ـ تحدث بكل حرية يا سيد بورخيس. إننا نسمع كل شيء هنا. قل كل شيء. إنها الآخرة. لم يعد هنا اليوم بوليس ولا مخبرون ولا رؤساء دول. كلنا متساوون. فقد أردنا أن نسليك، وأن نستعيد ذكريات تلك الدنيا التي لا يزال الناس يعتقدون بكل تأكيد أنهم فيها خالدون.

قال بورخيس وهو يسعل: عفوك سيدي الرئيس، هل تعرف اسمي؟

ـ بطبيعة الحال. الناس كلهم هنا في الآخرة يعرفون أسماء بعضهم. وعلى سبيل المثال، فأنا أستطيع أن أقول لك اسم ذلك الرجل بجوارك. إنه يزدان بن باذان، وقد قتل في العصر نفسه، بتهمة الزندقة. ولذلك أعتقد، أنه بدل أن يذهب لكي يتفسح فقد علم بالخبر، وجاء ليستعيد ذكريات الماضي، ولكي يعرف كيف كان يحاكم الزنادقة. أو على الأصح، كيف فرض علينا أن نحاكمهم خوفاً من أن نقتل.

قال بورخيس: لكننا متنا سيدي الرئيس.

ـ أعرف، أعرف. لا تخاطبني بسيدي الرئيس. فهنا لا يوجد رئيس ولا مرؤوس. لكننا فقط أردنا أن نسليك ولكي نسترجع أخطاءنا، يا لها من حياة سخيفة! إنهم لا يزالون يتعبون فيها هناك ويقتتلون، ويجوّع بعضهم بعضاً. والحقيقة أن من مات والتحق بنا هنا، فقد استراح. أنظر خلفك يا أخ بورخيس. رغم أنني عشت في العصر العباسي، فإنني أعرف ذلك الشخص اسمه هيلاسي لاسي، كان أمبراطوراً للحبشة.

ـ إنه من العصر الذي عشت فيه. أعرفه جيداً. لكنه يبدو أنه مهموم.

ـ ليس مهموماً. ولكنه يفكر في كتابة قصيدة جديدة عن كلابه. وأحياناً يذهب إلى جناح الإيطاليين الذين حاربهم، ويشرب معهم كأساً.

قال بورخيس: لم أكن أعرف أنه كان يكتب الشعر في الدنيا.

ـ في الآخرة كل شيء ممكن، على كل حال، فالحديث يطول. لكن، نحن لسنا في صدد كل هذا الآن.

تنحنح الرئيس، والتفت حواليه، ولقي الموافقة من الجميع. وقال محمد بن عبد المالك الزيات ملتفتاً إلى أحمد بن أبي داود:

ـ أذكر باختصار التهم الموجهة إلى الأفشين قائد المعتصم. وعلى فكرة، فإنها لا شك يشربان معاً في مكان ما.

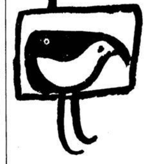
قال أحمد بن أبي داود:

ـ التهم كثيرة، منها القتل والسبي والنهب والتخريب وحرق المزروعات إلى آخره. لكننا وثقنا ستاً منها وهي لا تزال محفوظة عندهم في الدنيا. أرى أن نلخصها للكاتب الكبير بورخيس، الذي جاء من القرن العشرين الميلادي، وبطبيعة الحال سوف يلتحق به وبنا آخرون، بمن فيهم كاتب هذه القصة. وقال محمد بن عبد المالك الزيات لأحمد بن أبي داود:

ـ أذكر لنا التهم التي وجهنا للأفشين، حتى لا نثقل على الكاتب الكبير، ربما كان له موعد في مكان آخر.

قال أحمد بن أبي داود:

ـ حاضر. لقد أصدرنا حكم الإعدام في حق الأفشين. والذين نفذوا فيه حكم الإعدام لا شك أنهم يتجولون في هذا العالم الفسيح اللامتناهي.



قال بورخيس:

ـ لا شك أنهم في الدرك الأسفل من النار كما قرأت في كتابكم، ولا شك أن الأغلال في أعناقهم وأرجلهم.

ضحك الرئيس وقال لأحمد بن أبي داود:

ـ إقرأ التهم المنسوبة إلى الإفشين.

قال أحمد:

ـ نحن في جلسة أخوية نؤنس بها ضيفنا الجديد في الآخرة. طيب، التهم التي كانت موجهة إلى الأفشين، كانت ستاً. وقد أوردها أحمد أمين نقلاً عن الطبري والمسعودي وكلهم موجودون هنا.

١ ـ ضرب رجلين بالسوط حتى عري ظهراهما من اللحم، لأنها انصرفا إلى عبادة الأصنام وأصبح أحدهما إماماً والآخر مؤذناً.

٢ ـ كان في بيته كتاب مزيّن بالذهب والجوهر والديباج، فيه كفر بالله. وعندما رد على هذه التهمة قال أنه ورثه عن أجداده، وانتفع بما فيه من أدب، وترك ما فيه من كفر.

٣ ـ أتهم أيضاً بأنه كان يأكل المخنوقة، ويزعم أنها أطيب من المذبوحة، وهذا شيء يتنافى مع تعاليم الإسلام.

٤ ـ واتهم بأن أهل مكة كانوا يكتبون إليه باللغة الأشروستية ما تفسيره بالعربية: إلى إله الآلهة... فماذا أبقى بعد لفرعون، إذ يقول: «أنا ربكم الأعلى؟».

تنحنح الرئيس وقال: معاذ الله! أكمل أكمل يا أحمد.

إستمر أحمد:

٥ ـ أما التهمة الخامسة، فإن أخا الأفشين كتب ذات مرة، وقد عثر على ذلك الخطاب الموجه إلى «كوهيار» يقول: إنه ليس من ينصر هذا الدين الأبيض (المجوسية) إلا أنا وأنت وبابك... إلخ. ومعي الفرسان وأهل النجدة والبأس، فإن وجهت إليك لم يبق أحد يحاربنا إلا ثلاثة: العرب والمغاربة والأتراك. والعربي بمنزلة الكلب، إطرح له كسرة، ثم ارم رأسه بالدبوس. وهؤلاء الذباب أي المغاربة، إنما هم أكلة رأس. وأولاد الشياطين هم الأتراك. فإنما هي ساعة حتى تنفد سهامهم. ثم تجول عليهم الخيل فتأتي على آخرهم.

جاء رجل بكؤوس ماء كان يوزعها على الحاضرين. لم يكن بورخيس يفهم شيئاً مما يدور حوله. إلا أنه قال لأحمد: لكن ما هي التهمة التي أدّت بالأفشين إلى الإعدام؟

شرب أحمد جرعة من كأسه ثم قال: كأنك متعجل يا سيد بورخيس.

٦ ـ التهمة السادسة، التي أفاضت الكأس، هي كالتالي: لقد اتهم بترك الاختتان.

وضجت القاعة بالضحك. وضحك بورخيس كذلك، حتى دمعت عيناه، ثم قال لأحمد:

ـ وماذا في ذلك؟ أنا أيضاً تركت الاختتان طيلة الثمانين سنة التي قضيتها هناك. وهل دافع عن نفسه؟

فقال أحمد:

ـ نعم يا سيد بورخيس. لقد قال بأنه خاف أن يقطع ذلك من جسده فيموت! وما علم أن في ترك الختان الخروج من الإسلام.

قال بورخيس:

ـ لقد كانت محاكمة غريبة حقاً في ذلك العصر. وماذا فعلتم به بعد ذلك؟

قال الرئيس:

ـ لقد حبسوه ومنعوا عنه الطعام والشراب إلى أن مات، ثم صلب وأحرق في النار. إسأل الطبري وابن الأثير وابن خلدون فهم كلهم موجودون هنا في هذه الآخرة التي هي الأولى.

وقف بورخيس، وتقدم من هيئة المحكمة وقال:

ـ يا لكم من أناس طيبين! تعرفون كيف ترحبون بالأموات. ولو كنت أعرف منذ زمان أن هذا العالم جميل لانتحرت. وعلى كل حال فلتبق هذه القصة سرية، لأنهم لو علموا هناك بأن هذا العالم جميل لانتحروا جماعياً، إلا أنهم يفعلون ذلك بطريقة أخرى. مساكين!!□

حسن حنفي
مفكر وكاتب من مصر



حصاد التنوير

من جمال الدين الأفغاني إلى حروب الردة المعاصرة

يفرض موضوع التنوير نفسه هذه الأيام بشدة على الفكر العربي، ربما حنيناً إلى الماضي القريب وحسرة عليه، بعد أن سادت السلفية، وعمّ الفكر الديني المحافظ، وهرب الناس من حاضرهم إلى ماضيهم، يجدون فيه العوض والعزاء عن مآسي الحاضر، والعجز عن مواجهتها، وربما لفقر في إبداعنا، واستئنافنا مسيرة التنوير منذ فجر النهضة العربية الحديثة. فأين الأفغاني وأديب إسحق وعبدالله النديم في فكرنا الإصلاحي الآن؟ وأين الطهطاوي وخير الدين التونسي وأحمد لطفي السيد وطه حسين في فكرنا الليبرالي اليوم؟ وأين شبلي الشميل وفرح أنطون ويعقوب صروف في فكرنا العلمي الراهن؟

ليست المسؤولية على جيلنا وحده، بل هي مسؤولية ظروف سياسية واجتماعية موضوعية مرت بها الأجيال التالية، أدت إلى كبوة، الإصلاح، وانحسار التنوير وردة الفكر العلمي.

لقد صاغ الأفغاني المشروع الإصلاحي: الإسلام في مواجهة الاستعمار في الخارج والقهر في الداخل. وبعد فشل الثورة العرابية، التي قامت بناء على تعاليمه في ١٨٨٢، هبط الإصلاح إلى النصف عند محمد عبده، الذي رفض أسلوب الانقلابات والفورات السياسية، وفضّل أسلوب التربية وإصلاح اللغة العربية والمحاكم الشرعية. ولما قامت الثورة الكمالية في تركيا، إعتماداً على القومية الطورانية وتقليد الغرب، كما بدت في جمعيتي الاتحاد والترقي وتركيا الفتاة، هبط الإصلاح إلى النصف مرة أخرى عند رشيد رضا الذي ارتد سلفياً. فالفعل يولد ردة الفعل، والنقيض ينتهي إلى النقيض، والتطرف يؤدي إلى تطرف مضاد. ثم حاول حسن

البنا تلميذ رشيد رضا في دار العلوم في ١٩٣٥، اعادة الحياة من جديد إلى الحركة الإصلاحية، بإسلام بسيط في مواجهة الاستعمار في الخارج والقهر في الداخل، كما كان الحال أيام الأفغاني، ولكنه استشهد في ١٩٤٩. واصطدم الإخوان مع الثورة، واستشهد عبد القادر عودة في ١٩٥٤.

ثم استشهد سيد قطب في ١٩٦٥. عندئذ خرج إسلام جديد من جدران السجون، غاضب ثائر، يريد الانتقام والأخذ بالثأر. وما زال القاتل موجوداً، الليبرالية مرة قبل ١٩٥٢، والقومية أو الناصرية مرة أخرى بعد ١٩٥٢.

وقد حدث الشيء نفسه، بالنسبة إلى التيار الليبرالي، الذي أسسه رفاعة رافع الطهطاوي في مصر، وخير الدين التونسي في تونس، الإسلام المستنير القائم على أفكار الحرية والإخاء والمساواة. دعا إلى النظم البرلمانية والتعددية الحزبية والدستور وحرية الرأي وتعليم البنات أسوة بالبنين. وجد في الشرعة الفرنسية (Le charte) مبادىء الشريعة الإسلامية، لأنها تقوم على قاعدة التحسين والتقبيح العقليين أحد أصول المعتزلة الخمسة. ووحد بين الصناعة والعمران. «فليكن هذا الوطن مكاناً لسعادتنا أجمعين، نبنيه بالحرية والفكر والمصنع».

إستمر علي مبارك في التيار نفسه مزاوجاً بين تراث الأنا وتراث الآخر. وأسس دار العلوم، ودار الكتب المصرية، ومدارس رياض الأطفال. وأعاد تخطيط البلاد في «الخطط المقريزية». وكما استعمل الطهطاوي المرآة المزدوجة لرؤية الأنا في مرآة الآخر، والآخر في مرآة الأنا في «تخليص الإبريز»، فعل ذلك أيضاً علي مبارك في رواية «علم الدين»، الأول مع فرنسا، والثاني مع انكلترا.

وقد ضاع التوازن الدقيق بين الموروث والوافد عند أحمد لطفي السيد بتأصيله الحرية والديموقراطية كحاجة للعصر عند اليونان، وليس في الإسلام، ثم عند طه حسين، عندما زاد الوافد على حساب الموروث، في «مستقبل الثقافة في مصر»، إذ جعل ثقافة مصر جزءاً من الثقافة الغربية، منفصلة عن الثقافة الإسلامية في الشرق، في فارس والهند. فازداد التغريب. ثم حدثت ردة الفعل عند العقاد، بتغليب الموروث على الوافد والانتصار للثقافة الإسلامية على الثقافة الغربية.

ثم تحولت الليبرالية، أخيراً، عند حزب الوفد الجديد إلى علمانية صرفة، لا صلة لها بالتراث أو حتى بالجوانب التنويرية فيه، باسم الوحدة الوطنية. وأصبحت أساساً للانفتاح الاقتصادي والتوجه الغربي والمعاداة للثورات العربية الحديثة.

وحدث الشيء نفسه، مرة ثالثة بالنسبة إلى التيار العلمي العلماني، عندما بيّن شبلي الشميل أهمية نظرية التطور عند داروين، وأخذ التطور منظوراً عاماً للعلوم الإنسانية والاجتماعية. وقد حاول تأصيلها في القرآن الكريم باكتشاف علوم العمران فيه. وكذلك حاول فرح أنطون تأصيل العقلانية العلمية والعلمانية في فلسفة ابن رشد.

ثم أتى سلامة موسى ويعقوب صروف، وانتصرا للثقافة الغربية، دون تأصيل للعلم والعقلانية في التراث القديم. وبدا ذلك في «هؤلاء علموني» لسلامة موسى، ثلاثة وعشرون مفكراً غربياً، باستثناء غاندي، لا يوجد فيهم مفكر عربي مسلم أو مسيحي واحد علمه شيئاً! وما أكثر نصارى الشام قديماً وحديثاً! حنين بن إسحق، إسحق بن حنين وعيسى بن عدي، ثابت بن قرة، متى بن يونس، قسطا بن لوقا من القدماء، وشبلي الشميل، يعقوب صروف، نمر فارس، جرجي زيدان من المحدثين. ولا يكاد يذكر يعقوب صروف في المقتطف إلا العلم الغربي، الحالة الراهنة للعلم دون أي إشارة إلى مساهمة العلماء العرب.

فلما أتى مصطفى محمود بعد هزيمة ١٩٦٧ وضرورة العودة إلى الله للنصر، وترويج الساسة لمجتمع العلم والإيمان، جاور العلم الإيمان. العلم من الغرب، والإيمان منا. ولما كنا نستطيع نقل العلم ولا يستطيع الغرب الملحد تبني الإيمان كانت لنا نقطتان وللغرب نقطة واحدة. لنا الدنيا والآخرة، وللغرب الدنيا وحدها. ولم يفترق العالم عن الشيخ الذي تصور أن الله سخر الغرب لنا، كي نأخذ علمه وحرمه من الإيمان، فنصرنا عليه مرتين!

وبالإضافة إلى ظاهرة الكبوة، إن النهايات غير البدايات، والنتائج غير المقدمات، هناك أيضاً ظاهرة الردة في الفكر العربي المعاصر. وهي أن يبدأ مفكر في تيار، ثم ينتهي في آخر حياته في تيار آخر، إنتقالاً من النقيض إلى النقيض. وعادة ما يكون التيار الذي بدأ فيه هو الوافد، والتيار الذي انتهى اليه هو الموروث. فإسماعيل مظهر، مثلاً، بدأ في التيار العلمي العلماني، وانتسب إلى نظرية التطور وفلسفة النشوء والارتقاء، مثل شبلي الشميل وترجم «أصل الأنواع» لداروين. وطبق نظرية التطور على علوم اللغة والأدب. وفي آخر عام له كتب «الإسلام أبداً» كنوع من التوبة عما قضى فيه عمره وأفنى فيه حياته.

وخالد محمد خالد بدأ إصلاحياً ليبرالياً «من هنا نبدأ»، يؤكد باسم الدين على فصل الدين عن الدولة استئنافاً لما بدأه علي عبد الرازق. واسترعى انتباه القراء في أوائل الخمسينيات بدفاعه عن حريات الشعب في المؤتمر القومي، وفي الستينيات، دخل في خلاف مع عبد الناصر. واستأنف كتاباته الليبرالية

«لكي لا تحرثوا في البحر». «الله والحرية»، «هذا أو الطوفان» «مواطنون لا رعايا»، «والديموقراطية أبداً»، «الدين في خدمة الشعب»، «إنه الإنسان»، «نحن البشر». وأخيراً كتب «الدين والدولة» يدعو فيه إلى الدولة الدينية، التي رفضها من قبل، و«رجال حول الرسول» تاركاً العصر، وعائداً إلى الماضي، وكأن المفكر يتبع روح عصره، ليبرالية مصر قبل ١٩٥٢، ثم سلفية مصر منذ هزيمة ١٩٦٧.

ولا يوثق بما ينقل عن رواد النهضة من ردة في اعترافاتهم الخاصة، مثل ما ينسب إلى علي عبد الرازق، ما قاله في آخر حياته، وإنكاره ما كتبه سلفاً في «الإسلام وأصول الحكم»، وما ينسب إلى قاسم أمين في إنكاره، ما كتبه في «تحرير المرأة» و«المرأة الجديدة». إنما يوثق بالنصوص المكتوبة لإثبات ظاهرة «الردة» عندما يكتب المفكر نصاً في أول حياته في تيار فكري، ثم نصاً ثانياً في أواخر حياته في تيار فكري آخر.

وهناك ظاهرة ثالثة في عصر النهضة العربية، وهي استحالة، الانغلاق في تيار واحد وضرورة الجمع بين تيارين أو أكثر. فخالد محمد خالد وقاسم أمين وعلي عبد الرازق إصلاحيون ليبراليون. ومحمد حسين هيكل في «في منزل الوحي» وطه حسين في «على هامش السيرة» ليبراليان إصلاحيان. الفريق الأول يبدأ من الدين إلى الليبرالية، والفريق الثاني يتوسل الليبرالية في الدين. وزكي نجيب محمود وفؤاد زكريا ليبراليان علميان، ليبرالية في المجتمع وعلمية في النظر إلى الطبيعة. وهناك مفكرون يجمعون بين الإسلام والقومية، بين التيار الإصلاحي والفكر القومي، مثل محمد أحمد خلف الله، محمد عمارة. وآخرون يجمعون بين الإسلام والاشتراكية، مثل طه حسين في «المعذبون في الأرض» وعبد الرحمن الشرقاوي في «محمد رسول الحرية»، و«الحسين ثائراً» و«الحسين شهيداً» و«أئمة الفقه الأربعة». وهنا يبدو الإصلاح الديني قاسماً مشتركاً بين معظم المفكرين المعاصرين والذي يعبر عن اختيار الأصل، ثم يضاف العصر إليه، سواء كان ليبرالياً أم قومياً أم اشتراكياً.

فإذاً، كانت هناك تيارات ثلاثة في الفكر العربي المعاصر: الإصلاح الديني، والليبرالي، والعلمي العلماني. فهناك احتمالات أربعة للجمع بين تيارين أو ثلاثة في آن واحد: الإصلاحي والليبرالي وهو الأغلب (الأفغاني، محمد عبده، قاسم أمين، علي عبد الرازق، طه حسين، هيكل، العقاد)، والليبرالي العلمي (شبلي الشميل، فرح أنطون، يعقوب صروف، سلامة موسى، زكي نجيب محمود، فؤاد زكريا)، وإصلاحي علمي وهو الأقل (طنطاوي، جوهري، مصطفى محمود). وقد يكون مشروع «التراث والتجديد» هو الذي يجمع بين الإصلاح والليبرالية والعلمية في آن واحد.

ينسب إلى علي عبدالرازق أنه أنكر في آخر حياته ما جاء في كتابه «الإسلام وأصول الحكم»

وهناك ظاهرة رابعة حددت النهضة العربية الحديثة، هي اعتبار الغرب نمطاً للتحديث، الغرب الليبرالي أولاً والعلمي ثانياً. ومن ثم أصبحت الليبرالية هي القاسم المشترك بين التيارات الثلاثة: الإصلاحي والليبرالي والعلمي العلماني. البداية مختلفة: الدين أو السياسة أو العلم، ولكن النهاية واحدة، الغرب نمط لتحديث النظم البرلمانية، التعددية الحزبية، حرية الصحافة، الملكية المقيدة، الدستور، تعليم البنات، العمران. هذه المماثلة المستحيلة هي التي أدت إلى انهيار المشروع الليبرالي الحديث ونهوض السلفية المعاصرة لوراثته، تساعدها على ذلك الظروف السياسية التي مرت بالعالم العربي: هزيمة العرابيين في ١٨٨٢، الثورة الكمالية في تركيا في ١٩٢٣، الصراع بين الإخوان والثورة في ١٩٥٤، هزيمة ١٩٦٧.

إن العالم العربي الآن على مفترق الطرق، وعلى مشارف الانتقال نقلة نوعية في المستقبل القريب. إن الأمة العربية حبلى بالثورة، فقد تم الإخصاب منذ هزيمة ١٩٦٧، وحرب أكتوبر ١٩٧٣، والصلح مع إسرائيل في ١٩٧٨، وتدمير العراق في ١٩٩٠، وحصار ليبيا في ١٩٩٢. لا ندري متى يتم الميلاد الجديد؛ بعد سبعة أشهر أم تسعة؟ وكيف: ولادة طبيعية أم بعملية قيصرية؟

إن الظروف الحالية، التي تمر بها الأمة العربية، تحتم إعادة النظر في كل شيء: البدايات والمقدمات والمسلمات والمقدسات. فلا محظورات، ولا ممنوعات، ولا محرمات، لقد اجتهد الرواد الأوائل، كما اجتهد الأواخر. هم رجال ونحن رجال، نتعلم منهم ولا نقتدي بهم.

الهدف من هذه المراجعات لرواد عصر النهضة العربي الأول، المساعدة على الميلاد الجديد لنهضة عربية ثانية، لا نحنّ فيها إلى الفجر القديم، الذي تحول إلى غسق وظلام، بل نتوق فيها إلى فجر جديد، يتحول إلى إشراق وإصباح. وذلك يتطلب إعادة النظر في الموقف الحضاري العربي، وفي الحالة الراهنة للأيديولوجية العربية المعاصرة، وفي وضع العرب في نظام العالم الجديد، الذي ما زال يتشكل حولنا، وربما بدوننا.

تأتي هذه السلسلة من المراجعات لعصر التنوير العربي قراءة للنفس في ماضيها القريب، وسبراً لغور وعيها التاريخي، فالحاضر ما هو إلا تراكم للماضي في الواقع والشعور. على معرفة النفس في ماضيها القريب تكون الخطوة الأولى لرؤية معالم مستقبلها القريب. تلك مسؤولية الجيل الحالي، الذي يحاول أن يعرف في أي مرحلة من التاريخ هو يعيش. □



شوقي بغدادي
شاعر من سورية

قيام الموتى من تحت الأحجار

■ كلَّ صباحٍ
قربَ «الأمويّ»
وعند الدرج الصاعد نحو الباب الشرقيّ
يناديني كرسيّ مهجورٌ
يجهدُ أن يستدرجني

أمضي لشؤوني
ليس لديّ الوقتُ الكافي
أعرفَ ذاكَ الصوتَ
يحيّيني مكسور الخاطرِ
ثم يودّعني

أترك جزءاً من قلبي في «النّوفَرَة»[1] وأمضي
.الست رقيّة[2] تطلبني
لا بأس
سأترك جزءاً آخر قرب ضريحِ الستّ
وأمضي لشؤوني
أُسرعُ أكثر قبل نفاد الوقتِ
سأرجع يوماً كي أتمهّل

وأفسر ما قالته الأحجار الآراميّةُ
تحت جدار الطين
عندئذٍ يهجرني ركنٌ آخرُ من قلبي
لكنّي مسكونٌ باللهفةِ والسرعةِ
والسَبَقِ المجنونِ

أركضُ تحت «السيباط»
فيهبط من أعلى عرسٌ شاميّ
وخصامٌ يوميّ
ومسرّاتٌ لا يُبصرها أحدٌ
إلاّ من دقّ الباب
وسلّم عند العتباتُ

هل أدخلُ؟
ـ أهلاً.. أهلين!..
يذوب الصوتُ دلالاً للأنثى المتواريةِ
أرى كفّاً من زَهَر النارنج تخاطبني
لكنّ الكلماتْ..

لا أفهمُ ما تُمْنيه أناملها
لكني أوشك أن أُخطئَ
فإذا بالوقتِ يخاتلني
لا بدّ إذاً
من تفتيت الباقي من قلبي
كي أمضي لشؤوني

ماذا تختار عيوني
يا سبحانَ اللهْ!
«الشمسُ الأولى تصبغ أعمدة المعبدِ
عند «المسكيّة» بالبابونجِ وعصير الرمّانْ

والصوتُ المكتومُ الآتي
مِن خلف ظلالِ السوقِ
يُجمّعُ ضجّتَهُ الكبرى
كي يُطلقَها في كلّ مكانْ

«عز الدين» الحلاّق يقول نعياً للجيرانْ
و «رشيدُ» الفوال المشغول طوال الوقتِ
يفوح بهبّال القِدْر الساخنةِ
ولا تُلهيهِ يداه الدائبتانِ عن الترحيبِ
وتصليح الصحن المتهالك للجوعانْ
و «أبو مروان» كعادتِهِ
يُقبل كالطيف بلا صوت..
يستبقُ البابَ الموصَد قبل الكلّ
ليكشفَ عن وجهِ الدكان

لا أقفُ على أحدٍ
يتفتّتُ قلبي مثلَ هشيمٍ مطحونٍ
فأرشّ الأبوابَ المغلقة
كأني في نومي
أتناثر تحت رهامٍ أسوانْ
أتذكّرُ
كان السوقُ خفيفاً
والأشباحُ تنوسُ هناك بعيداً
والتاريخُ يعيدُ صياغتها بشراً
ويشدّ ردائي كي أتمهّلَ
ثمّ أعيدُ ـ كما صنع ـ صياغة كأسي المشدوخَهْ
لكني لم أتعلّمْ أن أشربَ إلاّ فيها
لم أتنبّهْ أبداً
لدبيب الشرخِ بطيئاً
خلف زجاجِ الروح
ولم أعرف ماء أصفى كي أرميها

منذ قرونٍ وأنا أتذوّقُ طعمَ قذاها
أصنعُ عاداتي معها
وأعمّقُ في الأنفاقِ مجاريها
أتذكّرُ
كان الظلُّ شفيفاً
والميدانُ نظيفاً
يسمح لي أن أسترخي لدقائقَ
أسترجعُ فيها الأشياءَ الصغرى المفقودةْ
أتخيّل أني كنتُ أحبّ هنا امرأة
ما زالت موجودة
أنتظرُ بريقَ ملاءتها
تكشف وتُغطي
وهي تُورّي عن جَنّتها الموعودةْ



تُمسكُ بي الذكرى
توقفني لثوانٍ
لكنّي أمضي
عجلانُ أمرّ على التفّاحِ
وأدعسه فوق الأرضِ

ترتفع الشمسُ
وتنتفخُ الأسواقُ
فتأخذني الحمّى
يشتعلُ الوقتُ

فأركضُ أركضُ قبل نفادِ الوقتِ
وأخبطُ كالأعمى
أمسك بالبابِ أدقّ عليهِ
فيهرب مني البوّابُ
أستلم المحرابَ أصلّي
فيرّد صلاتي المحرابُ
أبحثُ في النقش عن الأسماءِ
فيسقط مني الأصحابُ
أحفِرُ في الأرضِ، وأردمها
أأنا أم زمني الكذّابُ
أم أنّ قبوري قد سُلِبَتْ
ومضتْ بيقيني الأسلابُ

أتذكّر أن الوقتَ يمرّ سريعاً
أركضُ أسرعَ قبل هبوط الليلِ
تغيبُ الشمس أخيراً
أصطدمُ بأشخاصٍ لا أعرفهم في العتمةِ
أمضي معتذراً
وأنا ألتقط شتائمهم
وأداريهم مذعورا

أكسرُ آنيةً في دربي
وأحطّمُ واجهةً لم أبصرها
فأفتش عن سورٍ يحميني كان قريباً مني
لكنّي لا أجدُ السور

أرمي نفسي في النهر
فتغش من رائحةِ الماءِ
فأخرجُ متّسخاً مقرورا

أهدأ في البردِ
وأسكنُ في الليلِ الساجي
أستلقي فوق العشبِ
فيذهبُ بي طوفٌ يترنّح فوق الأمواجِ
وأرى نوراً يتوهّج في أعلى القلعةِ
فأعومُ إليهِ
فأبصر راياتٍ تسطعُ في الأفقِ الوهاج

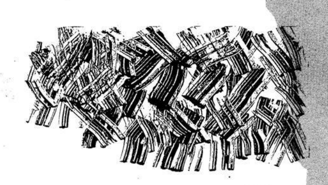
لَكَأنّي أعرج نحو جذوري
أقرأ كلّ رموزي
ثم أعود بريئاً من خوفي
مغتسلاً من تعبي
لألوّانَ إسرائي
وأزينَ معراجي

فيضيءُ الليلُ
وتمتلء الضفّةُ بالأهلِ
فتنفتح الأبوابُ
ويهبط حراسُ القلعةِ لعناقِهمُ
من فوق الأبراجِ

يا ليلَ دمشق
يا ليلَ الأصواتِ المبهمةِ تبوحُ
يا ليلَ العطرِ المدفونِ يفوحُ
يا ليلَ قِيام الموتى من تحت الأحجارْ

ماذا يحدثُ عند أذانِ الفجرِ
وأين تُواري الأرضُ خوارقها
في كلّ نهارْ! □







«زوادة» جبرا ابراهيم جبرا الثقافية

نصف قرن

عبد الواحد لؤلؤة
كاتب وناقد من العراق

منذ حوالى نصف قرن، وأنا أصغي إلى جبرا إبراهيم جبرا، وأتعلم منه، وأزهو بذلك، ولا أزال، حتى بعد أن رحل إلى عالمه الآخر، و«واصلني» برسالة قبل رحيله بأسبوع، ولا أقول «ودّعني»، لأنه كان يأمل أن نلتقي، و«وعد» أن يتبع «شارع.الأميرات» بكتاب أو أكثر، يحكي أين كنا نجوب ـ شارع المنصور ببغداد في «البحث عن وليد مسعود» وفي «البحث عن معنى» وهو عنوان أول كتبي النقدية؛ وكان قد بارك لي هذا العنوان يوم سألته رأيه، فقال بحماسة: «فاخر.. ماذا نفعل سوى البحث عن معنى؟»، مؤكداً: ليس «المعنى»، لأنه لو كان هو «المعنى» دون سواه في قصيدة أو عمل فني، إذاً لتوقّف البحث، وتوقّف النشاط الفكري، نقداً، وإبداعاً.

جلستُ إلى قَدَمي المعلّم يوم جاءنا إلى بغداد محاطاً بهالة مقدسية. وكنت في سنتي الجامعية الأولى، بين ستة وثلاثين من شباب دون العشرين من العمر. لستُ أدري لماذا كنت أتخيل وجهه يشبه وجه المسيح: إبتسامة لا تخفي سحابة حزن، ألأنه كان يحمل صليباً مقدسياً من نوع جديد، عَبَر به مراحل التعذيب بعد سقوط القدس، وضياع بيت لحم.. «بيت الخبز» اليومي الذي كان كفافه؟ حمله إلينا عابراً رمال تلك الصحراء القاسية بين «أبو الشامات» وبغداد بسيارات ذلك الزمان «قاطعة الصحراء» بساعات طويلة متطاولة.

في دروسه بدأنا نتخلّص من «عقدة الخواجا»، التي يمثلها أساتذتنا الإنكليز من مخلّفات جيش الامبراطورية التي بدأت تغرب شمسها بعد الحرب الكونية الثانية. راح «المعلّم» يحدثنا عن مذاهب في الشعر والفن والنقد، لم نسمع بها من «الخواجات». راح يقرأ لنا من شعره «الحرّ»، المطعّم بمذاق «السريالية»، وبمذاق «إيّات» أخرى لم يكن لنا بها من علم. صرنا لا نكتفي بساعات المحاضرات الرسمية، بل نتبعه في الأروقة والممرات، وفي «النادي». وقد تجرّأ بعضنا، فتبعه إلى «نزل السيدة أمل» في شارع الرشيد في قلب بغداد، ذلك «الشارع الضيّق» الذي يكثر فيه «الصيادون» من شتى المشارب.

وكان أغلب الصيادين من شباب الشعراء والرسامين وأصحاب القصة والرواية. جميعهم يتبعونه ليتعلموا منه، كما يتبع الحواريون المعلّم. هكذا بقي جبرا طوال نصف قرن، معلّماً، وهادياً، ومحرِّضاً على التعلّم. لم تستطع أهواء السياسة أن تعصف بسفينته، لأنه كان يعرف كيف يحاذر صخور المضائق وغناء السيرينات. لم يؤذِ أحداً ممن يقدر على إيذائه، ولم يحتقر أحداً من المقتنعين بجمال أصواتهم، وسلامة مذاهبهم، التي هي «أسباب لجلب الدنيا إلى الرؤساء». لذلك أحبّه الجميع.

«إذا أردت أن تجدني، عليك أن تُلَمْلِمَني من أشكال كتاباتي المختلفة».

هذا ما قاله جبرا، قبل حوالى عشر سنوات في إحدى المقابلات الصحافية. وأحسب أن «لملمة» صورة جبرا، بعد غيابه الجسدي وخلوده الروحي وبقائه الثقافي مسألة ستشغل أصحاب النقد لأزمنة طويلة قادمة. لا يكاد يمرّ يوم (منذ رحيله في ١٢/١٢/١٩٩٤ بخيانة من قلبه وهو في سيارة «يطير» بها نجله سدير إلى المستشفى، في شوارع بغداد الحزينة) أقول لا يكاد يمرّ يوم إلا وتجد في هذه الصحيفة، أو تلك المجلة، أو ذلك الخبر في إذاعة هنا أو هناك، خبراً، حديثاً، مقالة، مشروع تكريم. جميعها تطفح بحب هذا الرجل. ومن أسماء لا تعرف من أين أتت، وكيف تأتى لها أن تتواصل مع هذا الروح. لقد تعوّدنا قراءة المديح في أصحاب الصولجان؛ ونحن نعرف، وأصحاب الصولجان يعرفون أن هذا التزويق اللفظي زيف وكذب. ولكن شعوراً خبيثاً كان يتحرك في ذهني، يلحف في السؤال. كم من هذا الإعجاب صادق؟ كم منه تملق؟ كم منه مشوب بمصلحة؟ ويتردد صدى السؤال في الذهن، ولا جواب! ألا تزال الدنيا بخير؟ ألا يزال في الدنيا صادقون، إذا أحبّوا قالوا نحبّ؟ وإذا أعجبوا قالوا أعجبنا؟



بلى. كل ما تقرأ يعبّر عن محبّة صادقة لهذا الرجل، الذي كان، والكائن ابداً في قلوب جميع الشعراء والفنانين وأصحاب الكلمة الشريفة، من أبناء هذا الجيل، الذي تفتح على المعرفة في أواسط هذا القرن. وهي محبة صادقة، لأن الرجل كان صادقاً مع الجميع. هل يبدو هذا الكلام بداهة غريرة؟



أتساءل! كان الرجل واسع المعرفة في شؤون الأدب والفن والنقد والثقافة العربية والأجنبية، ويعطيك من نفسه قبل أن تطلب. يفعل ذلك بتواضع عجيب، ولكنه تواضع صادق.

ونحن شباب، كنا نريد أن نتعلّم، ونسمع ممن يريد تعليمنا، وهو صادق في مسعاه. لا يتعالى علينا، ولا يُشعرنا بالإحباط. ولما جاءنا هذا المقدسي يحمل «زوّادة» ثقافية من كمبردج، ويتكلم لغتنا، أحسسنا بالفرق. صار يحدثنا عن «مذاهب الرسم» الحديث و«مذاهب النقد». وشجعني، بشكل خاص - لا أدري لماذا - على الاستماع إلى «موتسارت». وكانت «قطعة موسيقية ليلية قصيرة» فاتحة عشق لكل ما هو سيمفوني.

وبقي هذا العشق معي، ومع كثير من زملائي، ممن لم يكونوا يعانون من «ضيق ذات اليد»، لأن أيديهم كانت «تصل» إلى شراء «الأسطوانات»، وبعضهم كان ينعم بحضور حفلات سمفونية، ليلة كانت تقيمها فرق أجنبية قليلة تزور بغداد.

في الرسم، كان جبرا يشجع كل من أمسك بالفرشاة والألوان، معلّماً موجّهاً. كان يحاضر عن الرسم وعن الموسيقى. كيف أنسى «الساعة العاشرة» من يوم الخميس، في «القاعة»، في «العالية»؛ تلك الساعات المخصصة لمحاضرة عامة لجميع طلبة الكلية. ساعة لا دروس فيها، مخصصة لزائر من خارج البلاد، لموظف كبير في وزارة الخارجية، لخبير بالغناء الشعبي كذلك، لأستاذ زائر من جامعة أجنبية. هنا، كان أستاذنا جبرا يعرض شرائح وصوراً بواسطة «الفانوس السحري»، ويشرح ويفسّر ويعلّق على كل صورة.

وفي «مقهى البرازيلية»، كان «المنتدى الأدبي» لا يكلّف أكثر من ثمن فنجان القهوة (ولم يكن الثمن في وسع كثيرين). هنا كنت ترى شعراء الحركة الجديدة: بلند - البياتي - السياب - شاذل - وحسين مردان طبعاً، الذي لا أحسب أنه دفع درهماً من جيبه ولو لمرة واحدة. هنا، كانت الأحاديث تدور حول حرية الكاتب، حرية القول، التجديد، التحديث، التراث، المعاصرة، التمرّد على القوالب الجامدة، وصولاً إلى الوجودية. لستُ أدري كم من هذا كان موضع استيعاب الحاضرين، لكنها البذور في موسم الخصوبة، الذي كانه العراق في الخمسينات.





التعلق بالجذور

بدأ جبرا ينقل لنا ثقافة جناها في كمبردج، وغذّاها بقراءاته الكثيرة، فأصابتنا بعض عدواها. بدأ يترجم نفسه. فقد كتب العام ١٩٤٦ رواية بالإنكليزية، ثم ترجمها بالعربية، وهو لمّا يزل طالباً في هارفرد العام ١٩٥٣، ألا يبعث على التساؤل، أن رجلاً كتب رواية بالإنكليزية، ينقلها إلى العربية بعد ذلك بسبع سنوات، وهو في محيط غير عربي؟ ألا يجعلنا ذلك نطمئن أن الرجل شديد التعلق بالجذور، ويريد أن ينقل إلى أبناء لغته شيئاً لا يريد أن يبقى حبيس لغة ليست في متناول الكثيرين؟ هذه البداية، أخرجت «صراخ في ليل طويل» بالعربية العام ١٩٥٥في بغداد، وتبع ذلك عملية «نقل ثقافي» بالغ الأهمية، في ترجمة فصلين من كتاب (جيمس فريزر) «الغصن الذهبي». ويعرف كل معنيّ بحركة الشعر الحديث، كم أفاد شعراء الخمسينات من الأسطورة والرمز في المهاد المشرقي الأول: تموز وعشتار والدماء التي أنبتت «الزهور في الصخر»، كما صورها السيّاب، أول من أفاد من تلك الترجمة بشكل واسع. وفي العام ١٩٥٩، بعد مرور سنتين على ترجمة «تموز وأدونيس»، أصدر جبرا مجموعة من الشعر الحر بعنوان «تموز في المدينة». هنا توضع رموز الأسطورة موضع التنفيذ: تموز يموت لتنبعث الحياة في المدينة. والمدينة العربية الجديدة، بحياتها الجديدة، هي رمز الحياة التي تنهض من الموت. هذا هو «الموضوع الكبير» الذي كان يشغل ذهن جبرا على امتداد عمره الفني: المدينة العربية والموضوع الكبير: التجديد، تجديد الحياة بالتواصل مع التراث، فالتراث ليس رماد الموت، لأنه باعث الحياة.

كانت بدايات جبرا، حتى قبل سنوات كمبريدج، شغفاً بالرومانسية: كما يمثلها شعراء الإنكليز الستة الكبار: بليك والخمسة اللاحقون. كان هو الذي اقترح تسمية «الرومانسية» العام ١٩٤٦ بدلاً من «الرومانتيكية» أو «الرومنطيقية». وفي هذه الأيام، نسمع من يقول «الرومنتية»! وترجمة جبرا هي الأدق، لأنه أدخل ياء النسبة العربية على الاسم الأعجمي «رومانس» جرياً على عادة العرب: روم - رومي، فارس - فارسي، هند - هندي إلخ. ولا داعي للنسبة مرتين: كما في قولهم «رومان» ثم «تيك» ثم «ي». ومثلها كلاسي، وليس كلاسيكي. تعلمنا هذا من جبرا العام ١٩٤٩ ورحنا نستعمل الكلمتين. ولكن الخطأ الشائع مثل المرض المزمن، ليس من السهل الشفاء منه. في كتابه النقدي الأول «الحرية والطوفان» (١٩٦٠) يشرح لنا «ما هي الرومانسية»، ولكنك تجد الكلمة الخطأ لا تزال شائعة. ومثل ذلك ترجمة «الشعر الحر». أحسب أن «الشعر الحر والنقد الخاطىء» أكثر التعابير في أعمال جبرا، التي تتصف بدرجة من «العنف» اللطيف - هل يصح هذا القول؟ - لأن «النقد الخاطىء» أشاع التسمية الخطأ. فالشعر الحر، كما تعلّمتُ من أستاذي، منذ نصف قرن، وبقيتُ أردّده

طوال نصف قرن، «ولا من سمع ولا من درى»، هو الكلام المشحون بروح الشعر مع خلوّه من الوزن والقافية. بدأه «ولت ولتمان» الأميركي يوم نشر «أوراق العشب» العام ١٨٥٥، إلى آخر الحكاية. ولكنك لا تزال تجد اليوم من يخلط بين شعر التفعيلة، والشعر الحر، وقصيدة النثر، ولا حول ولا . . .

خطر لي، في أواسط الستينات، رأي، ازددتُ إيماناً به مع مرور السنين. وبلغني بعد ذلك بكثير، أن في نصف الكرة الغربي، من يشاركني ذلك الرأي. بدأتُ أرى في أحاديث الرجل - وكان لقاؤنا يومياً تقريباً، فبين داري وداره «فشخة» أو اثنتان - أن في آرائه الثقافية شيئاً من «إليوت» إلى جانب «الأشياء الرومانسية». معروف عن إليوت أنه يأخذ على شعراء الرومانسية أنهم «لا يعرفون الكثير»، على ما لديهم من موهبة الحلم وقدرات الخيال. ومعروف عن إليوت أنه يصرّ على العودة إلى الجذور، ويريد من «التراث» أن يكون دعماً «للموهبة الفردية»، وهو في ذلك، يتزوّد بمعرفة بالشعر، من هوميروس حتى المعاصرين، وبعدد من اللغات الأوروبية، وهي سبع لغات في قصيدته الكبرى «الأرض اليباب». لقد درس «إليوت» اللغة السنسكريتية، لأنها أصل اللغات «الهندو - أوروبية» وأولى فلسفات العالم، ومن هنا كانت المعرفة المتشعبة وراء «صعوبة» شعر إليوت. وجبرا كان يسعى دوماً للعودة إلى الجذور، ومن هنا عودته إلى الأساطير المشرقية في العالم القديم: سومر وبابل، ومن هنا نشأة «الشعر التموزي» في أواخر الخمسينات وطوال عقد الستينات. ومثل ذلك ترجمة «ما قبل الفلسفة» و«آفاق الفن» و«برج بابل» بعد ذلك، حتى كتابه الفني - التاريخي - التراثي الذي اشترك فيه مع المهندس المعماري العراقي الدكتور إحسان فتحي: «بغداد بين الأمس واليوم» (١٩٨٧). ثمة من كان يعجب أن يرى جبرا «الحداثي» مهتماً بشعراء المعلقات، وبشعر «لبيد» على الخصوص. ليتني أعرف لماذا «لبيد» بالضبط! وفي عدد من «سيناريوهات» الأفلام التي طلب إليه إعدادها، عن المساجد القديمة في العراق، كنتُ أجد لديه مجموعة من «الكتب الصفراء» حول تاريخ ما أهمله التاريخ، إصطادَها من مكتبة الأوقاف ببغداد، أو من مصادر أجهلها. المعرفة، التوثيق، التاريخ قبل التعبير عن جمالية البناء أو جمالية الفكر. وفي رواياته، وأشعاره الحرّة، ودراساته النقدية، تجد كثيراً من الإشارة أو التضمين لشعراء وأدباء وفلاسفة، لا يقع معظمهم في الحصيلة الثقافية لأغلب القراء، خاصّتهم والكافّة.

المعطف!

وفي العام ١٩٧٦ دعته جامعة كاليفورنيا «بركلي» أستاذاً زائراً يحاضر في الأدب العربي الحديث. أوصلناه وأم سدير إلى مطار بغداد في ذلك اليوم الشتائي من كانون الثاني. . وإذ كان يهمّ بالنزول إلى قاعة المسافرين، تذكر أنه نسي المعطف وهو ذاهب إلى بلد فيه من البرد أكثر مما في أيام بغداد القليلة الباردة. وكنت أرتدي معطفاً من الصوف، وصلني قبل أيام من بريطانيا. فقلت: لا عليك. . هذا معطفي جديد، خذه معك، فأيام البرد عندنا لا تدعو إليه، ولا سيما أنك ستعبر المحيط. فأبى، على الرغم من إصراري. قلت: يا رجل،



أنت على سفر! قال: سأشتري معطفاً حال وصولي. فأردفت: ولكنك ستحتاج إليه في العودة إلى الدار. أجاب: يا رجل، لن أحتاج إليه، فرحلة عودتي إلى الدار لا تزيد على ربع ساعة بالسيارة. وفضل الرجل أن يطير يوماً وليلة بلا معطف، على أن يتركني أعود إلى داري بارداً.

وفي «بركلي» قدّمه الأستاذ الأميركي المسؤول عن القسم، بعبارة مختصرة: أقدم لكم أستاذاً، تجدون خلاصة سيرته ومنشوراته في الأوراق أمامكم. نحن أمام «أستاذ» يعرف الكثير الكثير. فلنستمع إليه، ولنتعلّم منه.

في هذه الشهادة توكيد لما خطر لي قبل ذلك بعشر سنوات. وعلى الرغم مما أعرفه، ويعرفه غيري، من سعة معارف جبرا في الثقافة والفنون، كان التواضع صفة ملازمة له. كان آخر ما طلب مني في المطار أن أتابع كتابه «قلعة أكسل»، وأن أدقق نسخة المطبعة الأخيرة، ولي «مطلق الحرية» أن أغيّر ما أريد من ترجمته! كيف لي أن أفعل هذا؟ وتابعتُ الكتاب في مراحله الأخيرة، و«أخذت الحرية» في تغيير كلمة «الدوغماتية» الى «المذهبية المتشددة» ولم يعترض الأستاذ على تلميذه في الترجمة لما أخبرته بذلك. وأمثلة تواضعه العلمي وإصغائه إلى آراء الآخرين كثيرة جداً. هل أذكر واحدة منها؟ يوم كان يكتب «عالم بلا خرائط»، بالاشتراك مع الدكتور عبدالرحمن منيف، كان منتشياً بالتجربة بشكل خاص. وكان يسألني دائماً: ما رأيك؟ هل تعرف من فعل ذلك في العربية قبلنا؟ قلت لا أعرف. ولكن أعرف أن شكسبير اشترك مع غيره في «تأليف» بعض المسرحيات، وأقلق راحة الباحثين في محاولة التعرّف بيد شكسبير من يد غيره. أتريد أنت والدكتور منيف (ذلك الرجل المسالم) أن تقضّا مضاجع القرّاء؟ وكان يضحك دائماً. خذ هذه صفحات كتبتها. إقرأها، قبل أن أعطيها للدكتور منيف، وقل لي كيف تتصور أن تكون التكملة؟ وكان هذا الاختبار صعباً. ولكني كنت أجد متعة بالغة في تلك «اللعبة». وكان داري يقع بين دار جبرا ودار الدكتور منيف. فكان لا بد من المرور بي في الغالب. وتواصلت العملية، واختلطت الأوراق، وظهرت الرواية، ولا أدري كم من القرّاء حاول التعرف بهذه اليد أو تلك. ولا أدري كذلك كم من «كبار الأدباء» يعرض ما يكتب على «تلميذ» له، كما كان يفعل جبرا.



قضيت صيف ١٩٦١ في أكسفورد في جمع معلومات لأطروحة الدكتوراه. وكنت على اتصال دائم بأستاذي بالطبع، فأخبرني عن صدور «صيادون» فهرعت إلى الحصول على نسختي وقرأتها غير مرة، وحاضرتُ عنها بالإنكليزية في عدة مناسبات أمام جمهور جامعي. وأثناء انتظار موعد يوم مناقشة أطروحتي، لم أجد أفضل من كتابة بحث بالعربية عن تلك الرواية. وسألته: أين أنشره؟ فقال: مجلة «الأديب» البيروتية. فأرسلت المقالة، ونشرتها «الأديب» حال وصولها في عدد نيسان/ أبريل ١٩٦٤. ولما عدت إلى الوطن، بعد ذلك بثلاثة أشهر، وجدت الرجل يستقبلني بعدد المجلة مع كثير من الإطراء، مما «أخجل تواضعي». وأحسب أن تلك المقالة كانت أول ما كتب عن الرواية، وأنا سعيد بهذا الظن.

وفي بريطانيا، إسترعت «صيادون» اهتماماً خاصاً، دفع دار نشر فرنسية وأخرى ألمانية أن تطلبا ترجمتها. ووافق الرجل، ودفعوا له «المكافأة» مقدماً ـ كما يفعل بعض من نعرف من الناشرين! وطال الانتظار، ولم تصدر الترجمتان. وعلمنا بعد ذلك ـ ربما، وبعض الظن إثم ـ أن أعداء الأمس، أصدقاء اليوم، قد تدخّلوا لمنع نشر الترجمة بلغتين أوروبيتين مهمتين، وحتى دار النشر البريطانية (هاينمان)، لم تتحرك لإصدار طبعة ثانية، لسبب لا يعلمه سوى ربي. ولكن الحال تغيّرت في السنوات الأخيرة، إذ صدرت ترجمة «صيادون» بغير لغة أوروبية، كما صدرت ترجمات عدد من روايات جبرا بعدد من اللغات الأوروبية الحديثة. ويجب أن نعلم أن الرجل «لم يطلب» من أحد قط أن يترجم رواياته بلغة أجنبية، بل كان «الآخرون» يطلبون. وهو لم يفعل ما فعل «بعضهم» إذ يعلن عن نفسه أنه «أنجز رواية جديدة، وترجمها بالفرنسية بنفسه!». والسبب بسيط، على الرغم من أن الرجل تشرّب الأدب الإنكليزي والثقافة الأوروبية، لكنه لم يكن مهووساً بعقدة الخواجا.□

خارج ببوصلة عاطلة

صلاح حسن
شاعر من العراق

■ يحمل الآخر الذي ليس أنا هو، يحمل مخطوطاته،
إسطرلابه. يحمل أطماره، بوصلته. يحمل، حافياً، سيفه
ويمر بأهراءاتنا، فارساً غريباً
كئيباً
عليَّ كلام طويل الأمد.

□

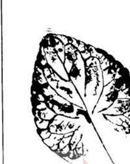
□ وحشيٌ: ستكدُّ في الطرقات
□ بسر بن أرطأة: سينهككَ الغبار ولن تجد الوردة.
□ مسلم بن عقبة: أنت حطامٌ ميتافيزيقي.
□ الحصين بن نمير: تلمس الظلام، هل تستطيع عدَّ الضحايا؟
أنا أكره أعيادكم.

□

الرؤيا فخ
على العنكبوت أن يحرس الذهب
لأن الزلزال يقف على الشرفة
ووراء الوردة يقبع حفار القبور
يا ميثم التمار
يا عمرو بن الحمق
يا رشيد الهجري
نحن الرجال الوحيدون،
وبمراكب رخوة نطوف العالم
الحرية تجعلنا متشابهين
ولنا فمٌ واحدٌ هو المدخنة.

□

هكذا تظهر بطولة الضحية
من منكم خاس بعهده؟



سيأتي الثقفي، يلقي عليكم التحية
ثم يقول: يا حَرَسي إضرب عنقه.

□

لماذا لا تصفقون لابن مرجانة؟
إنه شخص فاقد للدوافع
وسعادته هي الرغبة في قهر صحتنا
لأنه يرى أن الصحة مرض مقهور،
والألم فن الأحاسيس،
لماذا لا تصفقون؟

□

يحمل الآخر الذي ليس أنا هو، أكفانه
وبطاقته الشخصية وقميصاً اشتراه
من عمان قبل ولادة ابنه الرابع
يحمل حافياً موته، ويمر بأهراءاتنا
فارساً غريباً كئيباً
إنه يخطط لجريمة
هي هذا النص.

□

أعددت هذا النهار لكم
أنا،
أو الآخر الذي ليس أنا
لتحتفلوا بالمساء الأخير لموتي
كونوا شاهدين على أن هذي المقبرة
ستزحف إلى أسمائنا
وهأنذا أول الخارجين باسمه
فاحفظوا أسماءكم
وهُبَل الذي في الحديقة
سيبقى في الحديقة. □



الانسان العربي وهويته الحضارية الممزقة



سليم مطر كامل
كاتب وروائي من العراق

أتذكر في أواخر الستينات وكنت في بدايات سن المراهقة والوعي السياسي، أني طرحت سؤالاً على أحد أصدقاء أبي، وكان هذا الرجل فقيهاً ورعاً يتحدث دائماً عن الدين والسياسة:

ـ يا عم، قل لي من فضلك، إذا كان الإسلام هو دين الله، والمسلمون هم الأولى برحمة الباري عز وجل، طيب لماذا هكذا نحن العرب متخلفون وضعفاء أمام اليهود والغرب؟

وكان جواب الرجل بسيطاً وصادقاً يعبر بجلاء عن بقايا العقلية «العثمانية» السائدة:

ـ إسمع يا ابني، أن الله سبحانه وتعالى، منح لكل ملّة موهبة: اليهود وهبهم المال، والنصارى العلم، أما نحن فقد وهبنا الإيمان. لهذا يا ابني هم لهم المال والدنيا، أما نحن فلنا الله والآخرة.. الجنة بانتظارنا لو تمسكنا فعلاً بديننا ونبذنا الدنيا.



أما أنا، فلأني أعشق الدنيا، وقد أمضيت سنوات طفولتي بالحرمان والخوف والإذلال، فإني نبذت الدين بكل عنفوان الشباب واتجهت بكل روحي إلى الدنيا، إلى أوروبا والغرب حيث المال والعلم وملذات الحياة.

حصل هذا في أوائل السبعينات، وكانت بغداد ومدن العراق وجميع المدن العربية تغلي بالتيارات الثورية القومية والماركسية مع بقايا الليبرالية القديمة. الجميع، وحتى البسطاء من أبناء الشعب، كانوا يتشدقون بالتقدمية والاشتراكية والماركسية والوجودية والإلحاد، وكان الشعار المهيمن بين المثقفين: «إنظر إلى ورائك بغضب» وهذا يعني بكل بساطة نبذ كل ما هو ماض والاتجاه نحو المستقبل كالحصان الجامح.

باسم الثورة والتقدم رحنا نسخر ونحتقر كل ما له علاقة بماضينا وعاداتنا وتراث شعبنا. صحيح أننا كنا نغطي كل هذا بمقولات قومانية وطبقية تفتخر بالأمة العربية وتمجد الطبقات الكادحة، ولكن في تفاصيل الفكر والنظر كنا نعتبر رجعياً وظلامياً كل ما له علاقة بالدين والتقاليد الشعبية والتراث الوطني والقومي.

باسم الخوف من الطائفية والرجعية تجنبنا كل ما له علاقة بالممارسات والتقاليد الدينية. صار واحدنا لكي يبين تقدميته وتحضره يبدأ بالسخرية من الدين، والرجعية طبعاً. نتشدق بمقولات لماركس وغوركي ولينين، وإذا كان واحدنا متمرداً وجودياً ويحتقر السياسة كما يدعي فعليه بكامو ونيتشه وسارتر. باسم الخوف من العشائرية شرعنا باحتقار كل تقاليد وتراث أهالينا وبصقنا على مفاهيمهم التي يؤمنون بها منذ آلاف الأعوام. صرنا نخجل حتى من أسمائنا من ثيابنا من لهجتنا من مأكلنا. حتى الخمور كنا نحتسيها ليس لأنها من تقليد مجتمعنا، بل لأنها رمز للتمرد على الدين وتقليد للتحضر الغربي. رحنا نفتخر باستماعنا لموزارت وبتهوفن، وحفظ أكبر عدد من الأسماء الأجنبية ابتداءً من بيكاسو ودالي وشولوخوف، حتى كاسترو وغيفارا وماوتسي تونغ. نسخر من أمهاتنا عندما نراهن يلطمن أو يبكين على مقتل الحسين. بل إننا كنا نأسف لوجود الجوامع والعتبات المقدسة ونتمنى لو يأتي اليوم التي سنحولها إلى جامعات ومنتديات للثقافة والشباب. وصل بنا الأمر أننا في العام ١٩٧٧ صفقنا للحكومة «التقدمية!» وهي تضرب بطائراتها «الاشتراكية!» تجمعات العشائر «الرجعية!» في ذكرى عاشوراء.

تحت الأقدام

رواية «المسخ» المعروفة لكافكا تتحدث عن ذلك الإنسان البائس الذي يستيقظ يوماً ليجد نفسه قد تحول إلى صرصار. وينتهي مصيره بسحقه تحت الإقدام. يمكننا دون مغالاة كثيرة، مقاربة حال الإنسان العربي، وعموم العالم الثالث، مع حال ذلك المسخ.

معظم الطروحات التي تناقش أسباب بروز الحالة الدينية والتطرف السياسي تؤكد على العامل الاقتصادي وانتشار الفقر وغياب الديموقراطية، وأن المسؤول عن هذه الحالة هي الحكومات وحدها. لا أحد يختلف على دور الحكومات الأساسي في انحطاطنا إلى هذا الخراب، لكن هذا لا يعفي أبداً جميع الأجيال المثقفة والمسيسة التي ساهمت في هذا البناء المشوه للعقل العربي منذ مطلع القرن وحتى الآن. بشكل أوضح نقول، أنه ليس الفقر وغياب الديموقراطية وحدهما السبب في حالتنا هذه، إنما أيضاً عملية الانمساخ العقلي وتشويه الهوية الوطنية والإنسانية التي أخضعنا شعوبنا لها وساهمنا بحسن نية في قتل كرامة الإنسان وتغريبه وسحق شعوره بتفرده وخصوصيته.

منذ أجيال عديدة وجميع التيارات الحداثية والعلمانية، حكومية ومعارضة، ليبرالية وقومية وماركسية، لا تكف عن إشعار المواطن بـ«تخلفه ورجعيته وغبائه وانغلاقه ووو... ما دام لم يتبن الحداثة». نذكره بتخلفه في كل جوانب حياته وعقله: مأكله، مشربه، ثيابه، مسكنه، تقاليده، حكاياته وأغانيه، وسائل علاجه ومعيشته. الأكثر من هذا، أشعرناه بتخلف معتقداته الدينية وطقوسه المقدسة.

مشكلتنا أننا منذ مطلع القرن اندفعنا بسذاجة المستعبدين للتخلص من ظلامية الحقبة العثمانية وميراثها الإسلامي المغلق. من سخرية القدر أن العثمانيين الذين ظلوا لقرون مغمضي الأعين تماماً عن الثورة التكنولوجية العلمية المتفجرة عند جارتهم أوروبا؛ فجأة في مطلع القرن الحالي أعلنوا

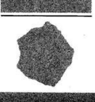
ثورتهم العلمانية الحضارية. بمراهقة طائشة قرروا أن يلغوا بأعوام ميراث قرون بأكملها. سيد أتاتورك اعتقد أن تطور الأتراك وتحضرهم يكمن بخلعهم الطربوش وارتداء القبعة الأوروبية المتحضرة، التي كانت قبعة الفلاحين والعمال والفقراء. باعتراف الكثير من المثقفين الأتراك أن أكبر جريمة قام بها أتاتورك ضد ثقافة الشعب التركي، أنه غير بجرة قلم الكتابة العربية إلى الكتابة اللاتينية مما خلق قطيعة وحشية بين التاريخ العقلي للشعب التركي وحاضره الجديد. لقد وصلت السذاجة العلمانية إلى حد فرض قص الشارب ومنعه حتى الآن في الجيش التركي.

كان من المعقول أن تتجنب النخب العربية هذه العلمانية التركية المراهقة، فتعترف أولاً بحقيقة وجود الإسلام واستحالة إلغائه بمجرد تبني الحضارة الغربية. ثم العمل على تطوير الإسلام وضخ الحياة والحضارة إليه ودفعه ليستعيد عنفوان فترة ازدهار الحضارة العربية الإسلامية بدينها المنفتح والمتنوع. ألم تكن دمشق وبغداد والقاهرة والأندلس عواصم للتعددية الحضارية والدينية والفكرية تضاهي ما هي عليه الحضارة الغربية الحالية من تنوع ثقافي وتعددية فكرية سياسية؟

يبدو أن المحاولات الأولى في أواخر القرن الماضي، مثل الأفغاني والطهطاوي والكواكبي، كانت تصب في هذا المجال وتبحث عن الطريق الوسط للعودة للإسلام الحضاري وتجديده، ليستوعب من ناحية متطلبات الحداثة والتقنيات الغربية وفي الوقت نفسه يحافظ على الشخصية الوطنية والخصوصية التاريخية الأصيلة. لكن هذه المحاولة قضي عليها في مهدها مع مطلع القرن أمام الزخم الهائل لتجربة أتاتورك وكذلك الاجتياح الأوروبي للمنطقة، عسكرياً وتكنولوجياً وعقلياً.

ثياب أسلافنا لا زال يرتديها كهنة أوروبا: الجلباب والطاقية

من أهم نتائج هذا الانكسار العربي كان ظهور الانشقاق التاريخي الذي لا زال سائداً حتى الآن: انفصال التيار الديني عن التيار المدني، أي بقاء الدين محصوراً في التكيات والجوامع والمدارس الفقهية المتخصصة، وبالتالي بقائه خاضعاً لكل إرث الحقبة العثمانية المغلق والمتعصب والساذج. أما التيار المدني فلقد لجأ لأسهل الحلول، إذ تبنى العلمانية الغربية وحكم على الدين بالتخلف والرجعية وراح يشيع بصورة تلميذية ساذجة كل المظاهر والعادات والتقاليد والأفكار والمبادىء والأذواق والمشاعر الأوروبية، مع انسلاخ مفتعل عن الماضي الوطني باسم محاربة الإرث العثماني المتخلف.



ما زلت غير متدين، أقولها ليس بفخر أبداً، بل لأنها الحقيقة، ولكي أدفع عني «تهمة» الميول الدينية السلفية التي سيقذفها بوجهي الكثير من العلمانيين. لكن تحرري من الانبهار الساذج بالنموذج الغربي، جعلني أتحرر من تبجحي المتصابي بإلحادي وحداثتي وتقدميتي وترفعي عن معتقدات شعبي أو معتقدات أي شعب على وجه الأرض. الآن فقط أدركت أن التعصب والظلامية ليست بالضرورة حكراً على المتدينين، بل التعصب والظلامية يمكن أن تكون أيضاً صفة للعلمانيين والملحدين والعلميين. جرائم العصر الحديث وحروبه الاستعمارية والأهلية ومظالمه وديكتاتورياته معظمها مورست وتمارس من قبل أناس ليس لهم أي علاقة بالدين. الديكتاتورية التي تمارس في البلد العلماني الاشتراكي الفلاني ليست أرحم من ديكتاتورية البلد الديني الفلاني.

حتى وصولي إلى أوروبا كنت أحمل صورة ساذجة ومضخمة عن المجتمعات الأوروبية وحضارتها الخارقة: الناس في أوروبا كلهم يلبسون نظارات طبية، يأكلون العلم ويشربون الثقافة ويمضون لياليهم بأحلام ساخرة عن الله. تخلصوا من الدين ونسوا من هو المسيح. تراهم إما يساريون يتعبدون في محراب ماركس وسارتر وغيره، أو يمينيون يتعبدون في محراب مونتسكيو وكانط وبرغسون وغيره. ليس لديهم عواطف ومشاعر شخصية ومحسوبيات جماعية، بل هناك العقل والحسابات العلمية وروح التنظيم والانضباط الحضاري. نساؤهم، يا صاحبي ملتهبات ومتفتحات بكل معاني الكلمة، ورجالهم باردون ولا يعرفون الغيرة، والأهل يطردون أبناءهم وبناتهم بعد سن الثامنة عشرة.

بعد اكتشاف أوروبا بدأت أوهام الشرق تتبدد. أول ما لفت انتباهي أنه ليس كل رجال أوروبا يشبهون «آلان ديلون» ولا كل نسائهم يشبهن «بريجيت باردو». إنهم يختلفون عنا في الكثير من مظاهر الحياة التقنية والسياسية والثقافية، لكنهم مع كل هذه الاختلافات لا زالوا بشراً مثلنا، أو بالأحرى عرفت أننا بشراً مثلهم! هم مثلنا يلهثون وراء لقمة العيش، ويحلمون بالغنى والمرتبة الاجتماعية. مثلنا يقعون في الحب ويتألمون وينتحرون من الخيبة ويقتلون بسبب الكرامة أو الجشع. ثم هم مثلنا، لا زالوا يعيشون عذابات المرض وقلق الموت وفراق الأحباب، ويعانون الحيرة أمام معضلة الله وسر الوجود.

في أوروبا دُهشت عندما أدركت أن الخمرة ليست رمزاً للحداثة، والأوروبيون ليسوا جميعاً يقدسون الخمرة، وثمة كثيرون يحتسونها بصورة محدودة أو نادرة. بل هناك دول مثل السويد قد فرضت الحدود الصارمة على تناول الخمرة وقننتها مثل الدواء، لأنها سبب للكثير من المشاكل الصحية والاجتماعية بالإضافة إلى معظم حوادث الطرق.

الأهم من هذا، في أوروبا اكتشفت أن هناك أيضاً شيئاً اسمه الدين. الكنائس موجودة في كل قرية ومدينة. يدرسون



اللاهوت ويحضرون الشعائر ويحتفلون بالأعياد المقدسة. يرسمون الصليب على معظم أعلامهم ويمنحون أطفالهم أسماء القديسين، بل أن الكثير من مدنهم وقراهم تحمل أسماء القديسين والأولياء. حتى الأميركان إياهم وضعوا على دولاراتهم عبارة: «نحن نؤمن بالله».

الأوروبيون مثلنا، فيهم الطيبون وفيهم الأشرار، وبعضهم يعاني أيضاً من العقد والانحرافات النفسية. ربما هم أسوأ منا في بعض النواحي، يعيشون الانمساح والتآكل بسبب هيمنة روح المنافسة وثقافة السوق والعزلة الفردية وتلوث الطبيعة والمخدرات والعنصرية وحوادث السير والانتحار والتسلح والخطر النووي.

قبل اكتشاف أوروبا كنت أرثي حال الشخص الذي يذهب للحج أو يؤدي فروض الصلاة والصوم. في أحسن الأحوال، كنت أقول عنه: «مسكين ضيع شبابه». الآن بدأت أدرك أن الصوم والصلاة والحج والبكاء في عاشوراء ممارسات إنسانية لخلق حالة من السلام الروحي في نفس الإنسان، ومحاولة للحوار بين الإنسان والكيان المطلق، ليكن الله أو بوذا أو براهما أو المجهول أو أي كان. حتى الإنسان العلمي الملحد يلبي من دون قصد حاجته للاتصال بالقوة المطلقة: الاستماع إلى الموسيقى والرقص والإبداع الفني والتمعن بالجمال والذوبان في خلجات العشق والحب بأنواعه، كلها بالحقيقة طقوس لمناجاة الكائن المجهول الأعظم.

ترى الأوروبيين لم يتركوا شيئاً من التراث والتقاليد إلا درسوه وسجلوه وعملوا على إحيائه وتطويره. وأن سر حضارة أوروبا وعنفوانها يكمن في قوة شخصيتها التاريخية وحفاظها على أصالتها التراثية والدينية. الثورة العقلية الأوروبية لم تبدأ، كما نتصور، برفض المسيحية ومعاداة الكنيسة، بل قبل كل شيء كانت العودة إلى التراث الأوروبي الماقبل مسيحية، الروماني واليوناني. بالتالي تطوير المسيحية وتطويعها لكي تتقبل التراث الأوروبي القديم ومن ثم تقبل العلم والحداثة الأوروبية الأصلية.

صحيح أنهم أخذوا الشيء الكثير منا حتى قبل الإسلام والأندلس. هل نسينا أن الديانة المسيحية قد ولدت ونشأت في منطقتنا وصناعها والمبشرين بها خلال قرون كانوا من أسلافنا! بل أن معظم الطقوس والتراتيل الكنسية مقتبسة نصاً من تراثنا، حتى ثياب أسلافنا لا زال يرتديها كهنة أوروبا: الجلباب والطاقية، ثم الفوطة البيضاء على رؤوس الراهبات!

رغم ذلك فإن الأوروبيين طوعوا المسيحية حسب واقعهم ومتغيرات عصرهم، ابتداءً من الكاثوليكية ثم البروتستانتية وصولاً إلى العلمانية التي لم تلغ المسيحية حسبما نتوهم، بل طوعتها حسب حاجات المجتمع والدولة الجديدة. نهضة أوروبا ابتدأت بالكشوفات الجغرافية ثم الفتوحات الاستعمارية وحتى التصفيات العرقية. كل هذا والكنيسة كانت حاضرة والمبشرون المسيحيون كانوا في مقدمة الجيوش. بل إن الكنائس الأوروبية، منذ الحروب الصليبية كانت تعتبر المسيحيين العرب ناقصي الإيمان، ولهذا عملت منذ قرون وحتى الآن على إخضاع الكنائس العربية النسطورية واليعقوبية والمارونية والقبطية، إلى هيمنة الكنيسة الكاثوليكية ثم البروتستانتية.

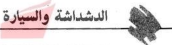
ها هي أوروبا بعد قرون العلم والعلمانية، لم تتخلص أبداً من المعتقدات الدينية، بل هناك عودة كثيفة إلى الدين مع نمو



مستمر للطوائف الجديدة مسيحية وشرقية. ثم بروز التيارات السياسية والفكرية المطالبة بالتخفيف من هيمنة العلم والتقنيات واحترام البيئة والاعتراف بالطب الشعبي والعلاجات الروحانية وحتى السحرية.

مختصر الحديث، أخيراً في أوروبا سقطت تفاحة نيوتن على رأسي، واكتشفت الحقيقة: إن الأوروبيين لا تدور حولهم الشمس، بل هم بشر مثلنا يدورون حول الشمس بكل طيبة وتواضع. لا هم ملائكة كما يصورهم علمانيونا، ولا هم شياطين كما يتوهمهم متدينونا. الفرق الوحيد بيننا وبينهم يكمن في مشيئة التاريخ والجغرافية التي منحتهم منذ قرون فرصة بناء ذاتهم وخلق عناصر قوى مادية ومعنوية تضخ فيهم الاحساس بالتفوق والهيمنة على العالم «المتخلف». هذا التفوق هو الذي يجعل الأوروبيين يصمدون أكثر أمام أسباب الانمساخ والتمزق ويحافظون على نوع من الاستقرار الاجتماعي السياسي.

أما نحن فلأننا دائماً وراء أوروبا، فإننا بحاجة إلى أجيال وحروب وخيبات لكي ندرك أن الغرب بدأ ينتبه لمغالاته في عبادة العلم والتقنيات واحتقار التقاليد الروحية وميراثات الإنسانية.



الدشداشة والسيارة

ذات يوم كنت أتمشى مع صديق في محاذاة بحيرة جنيف، فجأة سمعته يردد بسخرية:

ـ شوف شوف.. يظل هؤلاء العرب متخلفين دائماً.

رأيت أمامنا مجموعة من الخليجيين بثيابهم التقليدية، اصطفوا ليلتقط لهم أحدهم صورة وخلفهم البحيرة.

استمر صاحبي بتعليقه:

ـ شوف هؤلاء «المعگلين ـ أي لابسي العقال»، لم يتعلموا حتى الآن إنه ليس من الذوق أن تحشر نفسك في الصورة. شوف الأوروبيين يا أخي، لهم حس جمالي بالأشياء، تلاحظهم لا يحشرون أنفسهم بالصورة إنما يصورون المشهد وحده، أما نحن فنبقى متخلفين.

لم أجبه وبقينا نسير. بعد خطوات قليلة رأينا المشهد نفسه، ولكن هذه المرة لم يكونوا عرباً، بل كانوا يابانيين!

حينها التفت إلى صاحبي وسألته:

ـ ما رأيك إذن بهؤلاء اليابانيين، هل هم أيضاً متخلفون؟ تراهم أكثر من العرب يحشرون أنفسهم ليس فقط في الصور السياحية بل حتى في صور التجسس.

هذه الحكاية أثارت فيَّ عدة معانٍ، أولها أننا دائماً نقارن أنفسنا بأوروبا، وكل شيء لا يمارسه أو يتذوقه الأوروبيون هو بالتأكيد متخلف غير حضاري. حتى أحاسيسنا الجمالية وأذواقنا مسخناها حسب مقاييس أوروبا. وقعنا دون وعي منّا بـ«العنصرية الذاتية»، السخرية والاحتقار لشعبنا وأحاسيسه وأذواقه.

الجانب الآخر من الحكاية، أن صاحبي سخر من هؤلاء العرب لأنهم «معقلين»، رغم أني أعرف جيداً أن أباه مثل أبي كان يرتدي العقال العربي والصاية العراقية. لكن «الحضارة» عودتنا السخرية من «أهل العُگل»، لأن الحداثة والتقدم ارتبطا لدينا دائماً بـ«الأفندية والخواجات».

أتذكر أننا أبناء الحارات الشعبية كنا نعاني من الشعور بالنقص من لبس «الدشاديش» مقارنة بـ«المتمدنين» الذي يرتدون «البيجامات». في أوروبا اكتشفت أن البيجامة يرتدونها للنوم فقط. أما نحن فتعودنا أن نرتديها ونفتخر بها في الطرق والمقاهي. هناك طرفة في قرى أهوار العمارة تتحدث عن طفل ريفي أتى يوماً المدرسة مرتدياً البيجامة. وعندما سأله المعلم عن الأمر، أجابه مفتخراً:

ـ يا أستاذ هذا قاط (أي بدلة) جابه أخوي من بغداد.

قضية الثياب هذه قد تبدو ثانوية في نظر الكثيرين، ولكنها بالنسبة إلي خلاصة التعبير عن الاحتقار الذاتي الذي عشناه ونعيشه. الآن فهمت، لماذا أصر غاندي، منذ إعلان تمرده وحتى موته، على ارتداء الملابس التقليدية الهندية، رغم أنه أمضى شبابه الأول كمحام عصري وأنيق على الطريقة الأوروبية. موقف غاندي هذا لعب دوراً كبيراً في تقوية الإحساس بالأصالة والهوية الهندية. لا زالت حتى الآن الثياب التقليدية الهندية، رجالية ونسائية، سائدة لدى جميع الهنود بما فيهم النخب السياسية والمثقفة والغنية. هذا الموقف انعكس على جميع تفاصيل الهوية الهندية وخفف من حدة الانمساخ الحضاري والسياسي الذي عانوه خلال قرون الاحتلال البريطاني.

ليس صدفة أبداً أن جميع الحركات الإسلامية تصر على ارتداء الثياب التقليدية. إنها ردة فعل طبيعية على الاحتقار الذي مارسه «المتحضرون» ضد هذه الثياب (موضوع ثياب المرأة سنتطرق له لاحقاً).

قبل فترة تذكرت أن الحكومة في العراق منذ سنوات منعت ارتداء الدشداشة وقيادة السيارة. سألت الأصحاب إن كان منع الدشداشة يعود إلى إعاقتها لحركة القدمين أثناء القيادة؟

لكن الجميع استغربوا تساؤلي عن قضية واضحة كالشمس:

ـ أخي فكر شوية، معقولة تسمح لواحد متخلف يلبس الدشداشة ثم يسوق السيارة. الله أكبر، يعني الواحد يتحضر

شوية. السيارة مع الدشداشة!!

هكذا مسخنتا تربية عقود الحداثة!

لا أحد ينكر أن أجيال الحداثة والتغيير بجميع تياراتها الفكرية والسياسية كثيراً ما كانت صادقة في نواياها، بل إن الكثير من الحداثيين قد كافحوا باخلاص «ضحوا حتى بأرواحهم من أجل تطورنا الحضاري والإنساني. لكن مشكلة هذه التيارات أنها كانت مهووسة بالنموذج الغربي «اشتراكي أو رأسمالي»، إلى حد الاعتقاد بوضاعة وتخلف كل ما هو غير غربي.

منذ البداية فرضت حكوماتنا على الموظفين والعمال والطلاب خلع الثياب الوطنية وارتداء الثياب الأوروبية. حتى بعض المتدينين «المتنورين» ساهموا بحسن نية في هذه الحملة. قرأت مرة أن في سنوات الأربعينات، أعلن مفتي سورية عن أسفه لاستمرار الناس في ارتداء «الثياب الدينية» أي الثياب الوطنية. مفتينا الطيب هذا كان يعتقد، أنه لأمر سيء أن يتشابه بالثياب الناس العاديون مع المتدينين، وأن تنعدم الفروق الشكلية بينهما. أي بصراحة، يا جماعة حلوا عنا، كونوا أفندية واتركوا لنا الدين وثياب الدين.

هكذا إذن اكتملت المأساة، وتم الفصل التام بين الدين والدنيا، بين الماضي والحاضر. حتى بالثياب خلقنا عالمين نقيضين: عالم أهل الحداثة الأفندية ذوي البنطال والقميص والكرافات والقبعة والرأس المكشوف، وعالم أهل الدين والبساطة والتقليد و«التخلف»، ذوي الشروال والجلابية والطاقية والعقال والعمامة!

أما بالنسبة إلى ثياب المرأة فالمسألة أكثر تعقيداً وتحتاج إلى قسم خاص بها.

أفخاذ تقدمية!

أتذكر في أواخر الستينات أنه انتشرت في بغداد بين النساء موضة الـ«ميني جوب». وهو الثوب القصير إلى ما فوق الركبة. بالإضافة إلى موضة البناطيل الضيقة التي تكشف عن ثنيات الجسد. حتى الشابات اللواتي حافظن على لبس العباءة السوداء اضطرت إلى ارتداء هذه الثياب تحت العباءة. التعيس في الأمر أن المرأة التي غيرت مظهرها لم تغير سلوكها وعقليتها. ظلت كعادتها صعبة المنال متحفزة إلى الرد بعنف على أي بادرة تحرش. تصوروا إذن حال الرجال في صيف بغداد حيث الحرارة عند الظهر تتجاوز الخمسين. الجميع يلهث من العطش والعرق النازف، بينما الأفخاذ السمراء والبيضاء تتهادى تحت الشمس بشموخ وتوهج مثل حراب الجنود. بين حين وآخر يفاجئك مشهد اللحم البض يقدح من بين سواد العباءة كبرق في ليل دامس. لم يتوقف الأمر عند هذا الحد، بل تطورت الأزياء نحو ما يسمى بالـ«ميكروجوب» حيث يكشف الثوب عن الأفخاذ كلها. صدقوني، أنه الجنون بعينه. لو تعرفون كيف كان حالنا نحن الشباب «التقدميين». كنا نعاني الأمرين: من ناحية يتوجب علينا احترام حرية المرأة وتحضرها و«خلاعتها الثورية»، ومن ناحية أخرى فإن أجسادنا وأرواحنا لا تكف عن العويل كلما واجهنا جبروت تلك الأفخاذ. كنا نخفف عن أنفسنا بالاعتقاد بأن الذنب ذنبنا نحن فحول الشرق، المحرومين المكبوتين، بحيث تثيرنا رؤى مثل تلك «الأفخاذ التقدمية». ما علينا إلا تطوير أنفسنا وشعبنا «الطيب البسيط» لكي تصير مسألة الجنس ثانوية جداً، مثل أوروبا!



الغرب بدأ يخفف من عبادته للعلم

الكثيرون في بغداد يتذكرون حادثة غريبة وطريفة جرت في أواخر السبعينات. كان بطلها وضحيتها إسكافي له دكان يقع في شارع الرشيد. كان هذا المسكين يمضي وقته في ترقيع الأحذية وتلميعها، بينما الأفخاذ الكريمة لا تكف عن المرور أمام دكانه؛ بل فتئت أعدادها تتفاقم كجراد ينهش في روحه. كلما رفع رأسه شعر بسكين الشهوة تنغرز في أعماقه، فيخفض عينيه على الحذاء لاعناً الزمان والقدر. ذات ظهيرة رمضاء تفجرت دماء الغضب في عروقه بعد أن فقد الأمل تماماً في الإبقاء على صبره، وإذا بصاحبنا يمسك شاكوشه «مطرقته»، ثم يخرج «عضوه» ويضعه على السندان صارخاً به: «كل مشكلتي بسببك، لأقتلك قبل أن تقتلني»، ثم عاجله بضربة عصماء جعلته يفقد وعيه تماماً ويشرف على الموت لولا سيارة الإسعاف.

موضوع ملابس النساء إذن ليس ثانوياً كما يدعي الكثيرون، بل هو الآن بالذات يعتبر قضية أساسية في الصراع الدائر بين العلمانيين والمتدينين. منذ العشرينات تفجر الصراع حول قضية ثياب المرأة مع انطلاقة الدعوة إلى السفور ورفض الحجاب والمطالبة بالمساواة القانونية والاجتماعية. مسألة ثياب المرأة منذ البدء وحتى الآن ظلت نقطة انطلاق أساسية في الصراع الفكري السياسي والاجتماعي بين دعاة الحداثة ودعاة السلفية.

طبعاً يتوجب علينا بهذه المناسبة التأكيد قبل كل شيء على حقيقة الوضع اللاإنساني للمرأة في مجتمعاتنا. إن التجربة التونسية في مجال حقوق المرأة يمكن أن تكون مثالاً مقبولاً للبحث عن حلول. لكن موضوع الثياب أمر يناقض مسألة مساواة المرأة لأنه يحولها إلى موضوع جنسي لا أكثر.

مشكلتنا في الحقيقة أننا، على جري العادة، اتخذنا من النموذج الغربي مثالاً مطلقاً للحلول الممكنة، وانقسمنا حوله إلى نقيضين: العلمانيون يدافعون عن وضع المرأة و«ثيابها» في



المجتمع الغربي، والمتدينون يدينونه ويعتبرونه نموذجاً للفساد والتفسخ والتعري. من الطبيعي أن نختلف مع المتدينين الذين اعتبروا أي زينة أنثوية هي رجس من عمل الشيطان، حتى خلطوا بين الطهارة والقبح. المرأة الطاهرة لدى المتدينين، بالضرورة أن تصير قبيحة المنظر ومحجورة في كيس فضفاض وغطاء رأس خانق، في حمى عدائهم للنموذج الغربي تناسوا أن أمهاتنا خلال جميع قرون الإسلام وما قبل الإسلام وحتى الآن بقين يرتدين الثياب الوقورة والمقبولة دينياً دون التخلي عن التنويع والتزين بالألوان والحلي والوشم. لدينا ما لا يحصى من الأزياء الشعبية والتاريخية المتميزة بالإناقة والكفاية العلمية والصحية ما يغنينا تماماً عن اللجوء لأكياس العفة هذه.

لكن رفضنا لهذا التحجر الديني لا يمنع من إدانتنا أيضاً للتحجر العلماني والغربي بتقديس عري المرأة! نختلف مع المتدينين في تقديسهم لحجاب المرأة وتقبيحها، ثم نختلف كذلك مع العلمانيين بربط تحرر المرأة بمدى قدرتها على الإثارة وإظهار المفاتن. هناك فرق بين الجمال والإثارة، الجمال يخاطب المشاعر والعقل والقلب، أما الإثارة فتخاطب شيئاً آخر نعرفه جميعاً ونعاني من حرقته ليلاً ونهاراً.

مشكلة ثياب المرأة هذه ليست خاصة بمجتمعاتنا، بل هي في صلب معاناة المجتمعات الغربية. يكفينا بعض التعمق وراء المظاهر السينمائية المفتعلة، لنكتشف أن معاناة الرجل الغربي الجنسية والعاطفية لا تقل حدة عن معاناة الرجل في بلداننا. صحيح أن درجة الكبت أقل بكثير مما لدينا، وفرص العلاقة والإشباع متوفرة أكثر مما في بلداننا، إلا أن هذا لا يمنع من بقاء المشكلة رغم اختلافها الشكلي وتلونها.

عري لا يرحم

كم هي أسطورية تلك الفكرة السائدة لدينا عن الرجل الأوروبي المترفع عن شهوات الجسد. الحقيقة أنه لا يختلف كثيراً عن أي رجل في العالم: يكره ويعشق ويغار ويخجل، ويعيش مثل كل الرجال حيرة علاقته بالمرأة رغم كل مظاهر التحرر والإباحية والمساواة بين الرجال والنساء، إلا أن علاقة الرجل بالمرأة أعمق وأعقد بكثير من أن تحلها مظاهر الإباحية والمساواة المزيفة السائدة في الغرب. من معالم هذه المعضلة مثلاً، استفحال ظواهر اجتماعية مرضية مع استفحال جنون العري والإثارة الذي راح يسود عالم المرأة وأزياءها: مشاكل تعرض النساء لأنواع المضايقات والتحرشات والابتزازات الجنسية، أي ما يسمى بـ«هوس الاستعراضية - l'Exhibitionisme» ويعني الممارسات الخليعة التي يقوم بها الرجال للتحرش بالنساء، وهي تهمة يعاقب عليها القانون بالسجن لعدة أسابيع. ثم هناك أيضاً مشكلة «الابتزاز الجنسي - l'Harcélement Sexuel» أي استغلال الرجل لمنصبه الإداري لابتزاز المرأة الخاضعة لسلطته. هناك إحصائيات نشرت في سويسرا تكشف عن نسبة ٤٠٪ من العاملات والموظفات اللواتي تعرضن لمثل هذا الابتزاز. أما مشكلة تكاثر حالات الاغتصاب، فإنها تأتي في قمة معاناة المرأة. الرجل طبعاً دائماً هو المذنب في جميع هذه الحالات!

في الفترة الأخيرة ثمة أصوات حتى نسوية بدأت ترتفع متسائلة عن دور المرأة في تشجيع هذه المشاكل. إذا كان الرجل يمارس بعض الحركات ويظهر بعض المشاهد لكي يتحرش بالمرأة ويجرح مشاعرها، فإن المرأة يكفيها ثيابها المصممة بأكثر الطرق دهاءً للتحرش بالرجل وإلهاب مشاعره!

إني طالما اندهشت من سر هذه الأسطورة السائدة بيننا عن الرجل الأوروبي المكتفي والشبعان! لمن إذن هذه المباغي وهذه المؤسسات الجبارة المتخصصة بعوالم الجنس والعلاقات السرية.

هل هي فقط لرجالنا القادمين من الشرق؟ في كل مدينة أوروبية هناك المواخير وعلب الليل ومحلات الجنس وسينما الخلاعة وأفلام الفيديو والمجلات المتخصصة في مختلف عوالم الجنس والإثارة. بل في الأعوام الأخيرة بدأت تظهر الإبداعات العجيبة الغربية من أجل تلبية حاجات الرجل المثارة والمعذبة: الهواتف الخلاعية بجميع أنواعها وألعاب الكومبيوتر الجنسية والبرامج التلفزيونية الخاصة وما لا يحصى من المؤسسات السرية والعلنية المتخصصة بأنواع الشذوذ والبغاء، وإغراء النساء والشبان للدخول إلى سوق الجنس.

مختصر الأمر، أن الرجل الأوروبي مع كل اختلافاته عنا، فإنه من أجل إرضاء حاجته للمرأة يبقى خاضعاً للقانون الكوني الذي انوجد منذ انبثاق المجتمع البشري: إما عن طريق العلاقة الشرعية العلنية القائمة على الديمومة والعواطف الثنائية المتبادلة مثل الزواج أو الصداقة الثابتة، وهذا هو السائد في أوروبا؛ أو عن طريق العلاقات السرية العابرة باستخدام المال والمركز الاجتماعي، أي البغاء. في كل مكان وزمان ظل سائداً هذا القانون، لأن المرأة تظل محكومة بطبيعتها الفيزيولوجية التاريخية مهما اختلفت الظروف والحضارات: تعاني الحيض ومخاطر الحمل وتحذر من عضلات الرجل ونزواته الفحولية. منذ القدم تعودت المرأة أن لا تمنح نفسها إلا في حالتين: أما من أجل العواطف والحياة المشتركة وتحقيق حلم الأمومة، وفي حالات محدودة وحسب الظروف الاجتماعية تمنح نفسها من أجل المال والمصالح. وهناك نسبة ضئيلة من النساء الباحثات عن المتعة فقط، لكن معظمهن

يمارس التجربة من أجل العثور يوماً على رجل الأحلام «لتعيش معه بثبات ونبات وتخلف له صبيان وبنات»!

إذن، الرجل الأوروبي مثل جميع رجال الأرض يعاني من الكبت والإثارة والرغبة الممنوعة بالمرأة الأخرى. وعري المرأة وحركاتها وثيابها المثيرة تلهبه وتعذبه وتدفعه للجوء إلى شتى الوسائل العلنية والسرية لإخماد نيران الشهوة في جسده. ثم هل تعرفون أن «العادة السرية» منتشرة في فرنسا مثلاً بين أكثر من ٨٠٪ من الشباب و٦٠٪ من الشابات، حسب جميع الاستكشافات والاحصاءات الصحافية!!

إن جزءاً كبيراً من إشكالية الرجل بالمرأة في المجتمعات الغربية يكمن في اعتبار درجة تحرر المرأة تابعة لدرجة ممارستها للإثارة والتعري. هناك الكثير من مثقفي الغرب بدأوا يدركون أن ثمة تقديس متفاقم للعري والإثارة. إذا كانت المرأة في بلداننا شبه محجوبة وغائبة عن الحياة العلنية، فإنها في أوروبا حاضرة بعريها الذي لا يرحم. أينها تلتفت تأتيك صفعات الإثارة من كل صوب: أفخاذ وأرداف ونهود تتلوى مثل الأفاعي في كل مكان، في الشوارع والباصات والمحلات وبوسترات الحيطان والصحف والأفلام. هوس أحمق لا يدل أبداً على الإشباع بقدر ما يدل على جنون الكبت، وتفاقم اللعبة الأزلية بين الرجل والمرأة.

الأنكى من هذا أن ظاهرة الخلاعة والثياب المثيرة راحت تتفاقم مع تفاقم الخوف من مرض الأيدز. يبدو أن الخوف المتعاظم من هذا المرض حد كثيراً من حرية العلاقات الجنسية، ودفع بقوة، الميول، نحو العلاقات الدائمة والمستقرة وتكوين العائلة والإخلاص المتبادل. لكن الأمر يبدو وكأن هناك قوى خفية تدفع إلى بروز نوع من الانتقام الذاتي والتعذيب المتبادل: كلما تعاظم الخوف من الحرية الجنسية وتنامت ميول العلاقة الجدية، كلما تعاظم ميل المرأة إلى الإثارة والتفنن بلبس الثياب الكفيلة بتسبب الأزمات القلبية وغير القلبية عند أطهر الرجال. الذي يستحق الملاحظة أن معظم مصممي أزياء النساء في أوروبا هم من الرجال «المستأنثين أو المستخنثين». يُعتقد أن إصرارهم على أبداع الموضات النسائية المثيرة وتفضيل العارضات الخارقات الجمال والرشاقة والأنوثة، هو نوع من الانتقام من أندادهم الرجال «الطبيعيين».

يخطىء من يظن أن هذه الحالة هي من ضرورات الحداثة. ويخطىء من يعتقد أن هذا العري حالة طبيعية وأصيلة في أوروبا. حتى أوائل هذا القرن كانت المرأة الأوروبية بصورة عامة ترتدي الثياب العريضة الطويلة التي لا تكشف إلا عن الأقدام والكفين والرأس، بل في القرى لا زالت المرأة مثل نظيرتها الشرقية تغطي شعرها. لا ندري كيف حصل الأمر وتحولت مسألة تحرر المرأة إلى تحرر الجسد من وقار الثياب المريحة والجميلة. يمكننا الافتراض أن هذه الظاهرة نتاج عقلية نظام السوق والروح الاستهلاكية: كلنا يعرف قانون العرض والطلب في النظام الليبرالي. المسألة المهمة في هذا النظام هو مبدأ الدعاية وإثارة الرغبة بالطلب. إن الإشباع المعقول لا يجب أن يحدث أبداً، وإلا تكدست البضائع وهبطت الأسعار وكسد السوق. الإثارة الدعائية هي الكفيلة بتجديد الحاجة وإبقاء الزبون دائم التوتر واللهاث وراء المنتجات. بنوع من التبسيطية، يمكننا تفسير سبب ارتفاع هذه الحمى في الغرب لتقديس عري المرأة وإثارتها. إن عقلية السوق والعرض والطلب لم تترك شيئاً في أوروبا إلا وأصابته بعدواها، بما في ذلك علاقة المرأة بالرجل.

حداثتهم

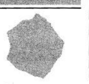
ذات أمسية، كنا مجموعة جالسين ندردش، فتطرقنا إلى تجربة بلد عربي «ثوري». أراد أحدنا أن يذكر مثالاً على مدى تقدمية الحكومة ومدى تخلف الشعب:

ـ تصوروا أن هذه الحكومة شيدت العمارات، لكن الناس لتخلفهم أسكنوا الخرفان والمواشي **معهم في الشقق**، حتى لتشاهد رؤوس الخرفان متدلية من الشرفات!

طيب، لنفترض أن هذه الحكاية صحيحة، فهل تصلح مثالاً على تخلف الشعب أم الحكومة؟ علماً أن مساحة ذلك البلد قد تعادل نصف مساحة أوروبا الغربية، وسكانها أقل من سكان مدريد، طيب هل كان من الضروري تقليد الحضارة الغربية وبناء العمارات. أما كان من المعقول بناء البيوت التي تحترم خصوصيات الناس وظروفها المعيشية. هل تربية المواشي دليل التخلف، وهل أوروبا بلا فلاحين ولا رعاة؟ وصل بنا الأمر أن نحتقر جميع مظاهر الحياة التقليدية حتى الموجود منها في أوروبا نفسها. وكأن الغرب لا يقطنه غير العلماء والمثقفين ونجوم السينما!

حتى الآن لا زال الكثير منا يعتقد أن حليب نستلة أفضل لأطفالنا من حليب الأمهات. وأن كثرة السيارات والآلات والعمارات دليل الحضارة والتقدم. تمشياً مع قطيعتنا التاريخية، قمنا بعملية فصل قاسية بين الواقع والحاضر، بين موروث الماضي ومشروع المستقبل. حجرنا معظم تقاليدنا ومعتقداتنا في تابوت مقدس اخترعه لنا الأوروبيون، اسمه «الفولكلور - التراث الشعبي»، ثم قولبنا إبداعاتنا الحديثة حسب الذوق الغربي: الموسيقى والشعر والفن والثقافة، بل حتى أزيائنا الموروثة. باسم التطور والحداثة أهملنا كياننا الروحي والعقلي المجبول بخصوصيات آلاف الأعوام من التاريخ والجغرافيا والبيئة.

عندنا امرأة غائبة في الحجاب عندهم امرأة حاضرة بعري لا يرحم



أما حداثة الأوروبيين فهي على عكس حداثتنا تماماً. كل شيء في حضارتهم الحديثة قد تأتي من تاريخهم وميراثهم: مأكلهم ومشربهم، ثقافتهم وفنونهم، أسماؤهم وألقابهم، وحتى ثيابهم. الأوروبيون لم يكتفوا بتبني تراثهم وإحيائه، بل راحوا يدرسون تراث الشعوب الأخرى ويبدعون ويتخصصون فيه أكثر من أصحابه أنفسهم. حتى تاريخنا هم الذين كتبوه لنا. كشفوا لنا عن حضاراتنا القديمة وعلمونا لغاتها وبنوا بنا متاحفها وألفوا الكتب عنها وعلمونا دراستها في جامعاتهم. حتى تاريخنا الإسلامي تفننوا في كشفه لنا: الحلاج وثورة الزنج وابن خلدون ومواضيع لا تحصى قدمها لنا الأوروبيون. لو أراد واحدنا معرفة تاريخ أي شيء عن بلداننا منذ فجر الخليقة وحتى الآن، فإنه مضطر للاعتماد على المصادر المكتوبة بلغات أوروبية مثل الإنكليزية والفرنسية والألمانية! في أوروبا أدركت قيمة حكايات ألف ليلة وليلة التي كنت استنكف عن قراءتها باعتبارها خزعبلات عتيقة. هنا عرفت أنها موجودة في كل مكتبة شخصية وعامة إلى جانب الكتب المقدسة.

بسبب هذه الحداثة التي تحترم الأصالة الوطنية، فإن المجتمعات الأوروبية عموماً لا تعاني من التناقضات العقلية الاجتماعية بالحدة ذاتها التي لدينا. أول ما يجلب الانتباه في المجتمعات الغربية، قلة التمايزات الشكلية والعقلية والحضارية بين الطبقات والأجيال المختلفة. صحيح أننا نجد جميع الانقسامات المعروفة: مؤمن وملحد، ريفي ومديني، تقدمي ومحافظ، نساء ورجال، جيل قديم وجيل جديد. ولكن تبقى التمايزات العقلية والحياتية بين هؤلاء أخف بكثير من التمايزات في مجتمعاتنا. عندما ننظر مثلاً إلى الفروق المظهرية والحضارية بين جيلي الآباء والأبناء في أوروبا، فإن الفروق بينهما عموماً لا تتعدى الفروق بين سنوات عمريهما واختلاف الظروف التقنية والثقافية التي مرت عليهما. تراهم متقاربين في الملبس والمأكل والمشرب والثقافة وتجارب السفر وارتياد أماكن الرياضة والتعلم والمتعة. أما عندما ننظر إلى تنوعات مجتمعاتنا فإن الفروق الحياتية والشكلية والعقلية بين الفئات المختلفة قد تتعدى القرون: في الملبس والمأكل والمشرب والسفر والمعتقدات الفكرية والدينية ونمط الحياة المعيشية. بكل بساطة ليس هناك ما يجمع بين فئات مجتمعنا: الأبناء يختلفون تماماً عن الآباء. المتمدنون يختلفون تماماً عن الريفيين، العلمانيون يختلفون تماماً عن المتدينين، وهكذا دواليك.



لنتصفح مثلاً أي مجلة عربية اجتماعية فنية. قد نجد فيها مقالة تشتم الغرب، وفيها صفحة تراث ودين. في الوقت نفسه نجد فيها كل ما هو نقيض تام لواقعنا. معظم الدعايات تظهر رجالاً ونساءً بسحنة وهيئة أوروبية تماماً، حتى دعاية الصابون الوطني تحمل صورة رضيع أشقر بعيون خضراء وابتسامة غربية ساحرة. صفحات الأزياء عادة منقولة من صحف غربية، ومعظمها أزياء تعجز عن ارتدائها حتى المرأة الغربية. صفحة أخبار السينما العالمية تحدثك عن آخر صرعات السينما مع صور نجوم ونجمات فوق البشر. صفحة الغرائب مليئة بأخبار العجب عن المجتمعات الغربية. حتى صفحات أخبار الفن والسينما العربية تظهر لك نجوم ونجمات العرب بآخر الصرعات الغربية بسذاجة تستحق الرثاء. لا أحد يدري كيف حصل أن معظم نجماتنا شقراوات بيضاوات أكثر من الأوروبيات! تأتيك أخيراً صفحات أخبار نخبة المجتمع. تشاهد صور حفلات الزواج والاستقبال تحمل من عجائب المظاهر ما يثير سخرية حتى الإنسان الغربي: النساء في آخر الموضات تشع من عيونهن أنوار الحضارة كحواري الجنة، والكثيرات منهن بأسماء تقدمية جداً مثل كارول وجوليا وزيزي وميمي. أما الرجال فتراهم يضحكون بخيلاء الديوك الرومية مخنوقين بالكرافات والجاكيتات الثقيلة وأحزمتهم تضغط بلا رحمة على كروشهم الفارهة. أما العرسان، فترى واحدهم محجور ببدلته السموكن وبجواره عروسته ترتدي بدلة عرسها الأوروبية التي تخلت عن لبسها الكثير من نساء الغرب.

أي متفحص للحياة العقلية الغربية يكتشف أن معظم الإبداعات التي نعتبرها رمز الحداثة والتقدم ما هي في الحقيقة إلا تراث وتقاليد شعبية غربية وعالمية. خذ مثلاً «الموسيقى الكلاسيكية» رمز النخب الغربية المتميزة، ما هي إلا الموسيقى التراثية المثقفة، مثلما هي عندنا الموشحات الأندلسية أو المقامات العراقية. موسيقى البيتلز (الخنافس) التي انتشرت على إنها رمز الحداثة والتمرد ما هي إلا تطوير للموسيقى الشعبية الإنكليزية. موسيقى الجاز الأميركية ما هي إلا تحديث لموسيقى الزنوج الموروثة عن أسلافهم الأفارقة. الثياب الحديثة من بنطال وقميص وسترة وقبعة ما هي إلا تطور طبيعي للثياب الأوروبية المعروفة منذ قرون.

أتذكر مثالاً على مدى استخفاف نخبنا المتعلمة بتراثنا الوطني: تتحدث الباحثة الموسيقية العراقية شهرزاد حسن في كتابها «دور الآلات الموسيقية»، أنها منذ أعوام تقدمت بطلب إلى وزارة الثقافة العراقية، من أجل القيام بكشف وإحصاء للآلات الموسيقية الموجودة في العراق. حينها أجابها المسؤول ساخراً: «لماذا تتعبين نفسك وتكلفينا المصاريف. آلاتنا معروفة ولا تتعدى أربعة أو خمسة، مثل الطبل والناي والعود والربابة». بعد إلحاح ومحاولات تمكنت هذه الباحثة من إقناع المسؤولين. أنجزت البحث بعد سنوات من التجوال في معظم قرى العراق ومدنه. كانت النتيجة مدهشة: اكتشفت هذه

الباحثة أن هناك أكثر من ستين آلة موسيقية بعضها موروث منذ زمن سومر وبابل وآشور، ولا زال مستعملاً في طقوس الطوائف الدينية المتنوعة وكذلك في الحفلات الشعبية في المدن والقرى. اكتشفت كذلك مئات الألحان والأنغام الأصيلة والمجهولة تماماً من قبل أساتذة الموسيقى وفقهائها!

إننا في حمى لهاثنا وراء كنوز الغرب تناسينا كنوزنا الموروثة منذ فجر التاريخ. منذ العشرينات رحنا نلهث لنجعل موسيقانا تستوعب النغمات والآلات الموسيقية الغربية. أدخلنا الأكورديون والكمان والإيقاع والبيانو والغيتار والأرغن، والآن اجتاحنا الجهاز الألكتروني الجامع لكل الآلات والإلحان!

نخبنا المتحضرة اعتقدت أن تطور موسيقانا سيحدث عندما نبني دور الأوبرا ونشكل «الأوركسترا السمفونية الأوروبية». ألم يكن من المعقول، أولاً التفكير مثلاً بتكوين المراكز والفرق المتخصصة باستعادة الآلات والألحان التي كانت سائدة في حضاراتنا القديمة؟ أليس من المعقول أيضاً أن تشكل فرق تعزف لنا موسيقى جيراننا في الحضارة والجغرافية مثل إيران وتركيا وأفريقيا، ثم بعد هذا يمكننا أيضاً تشكيل الفرق السمفونية الغربية وحتى بناء الأوبرات، لما لا؟

فنانونا ظلوا بأغلبيتهم الساحقة مغمضي الأعين عن تراثنا الموسيقي الفائق التنوع والثراء، وحصروا فنهم في ألحان مكررة وآلات محدودة ومعظمها غربية، بل هي محدودة الاستعمال حتى في الغرب. الناظر إلى الموسيقى الغربية، يلاحظ أن لكل فرقة تخصصها الموسيقي، ولها آلاتها التي تميزها عن الآخرين. لو نعد آلات الموسيقى المستخدمة في الفرق الغربية بكل أنواعها، لأحصينا ربما الآلاف من مختلف الآلات ومعها الألحان المختلفة. لم يتركوا آلة أو لحناً على وجه الأرض إلا واستخدموه وجعلوه جزءاً من موسيقاهم. بفضل زنوج أميركا تمكنوا من تطويع الموسيقى الأفريقية وآلاتها لتكون جزءاً من تراث الغرب الموسيقي. بل إن بعضهم أدخل التراتيل الدينية في غنائه كما فعلت مادونا مع تراتيل فيروز، وكما فعل مغنٍ إنكليزي مع ألحان عاشوراء واللطم وترديد الجموع.

في حواري مع الغربيين، تعلمت تذكيرهم بأن ليس كل تقاليدهم «تقدمية» وليس كل تقاليدنا «رجعية». خذوا مثلاً عادة استخدام اسم العائلة في الغرب. الشخص يحمل دائماً اسم العائلة نفسه «أي العشيرة»، الموروث منذ قرون الإقطاع. حتى الآن بصورة لا شعورية يصيبني الانزعاج عندما يناديني أحدهم باسم عائلتي كدليل على الاحترام: «مسيو ماتار - سيد مطر!». لماذا هذا الاحتقار لاسمي الشخصي، لماذا هذا الإصرار على تقديري من خلال اسم عائلتي؟ ثم الأنكى من هذا أنهم يجبرون الزوجة على إلغاء اسم عائلتها وحمل اسم عائلة زوجها. بل في سويسرا هناك ما هو أكثر غرابة وطرافة، أنهم في الوثائق الرسمية يفرضون على الزوجة أن تغير حتى مكان ولادتها حسب مكان ولادة الزوج. هذه هي التقدمية والحداثة!

أول شروط تحقيق العلاقة السوية مع الغرب، أن نعترف بتمايزنا عنه. ليس من أجل العداء والخصام، إنما بالعكس من أجل تجنب نظرتنا الأحادية إليه سلباً أو إيجاباً، وبالتالي تشوه علاقتنا بذواتنا الفردية والجماعية. إن اعترافنا بشخصيتنا وخصوصيتنا يؤدي إلى الاعتراف بخصوصية الغرب وشخصيته المتميزة، وهذا وحده الكفيل بخلق علاقة مساواة وتبادل حضاري.

صحيح أن إشكالية علاقتنا بحضارة الغرب وحداثته أمر واقع فرضته سنة الحياة. أوروبا ومكتشفاتها التقنية والعقلية دخلت فينا منذ قرون وصار من المستحيل رفضها أو تناسيها. بل حتى لو أننا قررنا يوماً، على طريقة ألبانيا مثلاً، قفل حدودنا وقطع علاقتنا بالغرب حتى لو رجعنا إلى العصر الحجري. لكن المشكلة أن هذا غير ممكن أبداً، لأن أوروبا لا تتركنا مهما فعلنا. هناك التاريخ والجوار والجغرافيا والاقتصاد، والنفط خصوصاً.

كل هذا صحيح.. أوروبا والغرب أمر محتم علينا مهما شئنا. ولكن ألا يحق لنا أن نحلم بتخطي هذه الإشكالية الثنائية التي وضعنا أنفسنا بها منذ أجيال: إما اعتبار الغرب هو الجنة الموعودة والنموذج الأمثل للتقليد والمقارنة، كما يتصور العلمانيون، أو اعتبار هذا الغرب جهنم وبؤرة للفساد والتفسخ، كما يتصور المتدينون.

إن تجاوز هذه الإشكالية يكمن في مدى قدرتنا على ابتداع تيار وسط يحترم الخصوصية الدينية والحضارية والشعبية، وفي الوقت نفسه ينفتح على علوم الغرب وتقنياته ومعارفه مع الحفاظ على نظرة نقدية إنسانية تميز بين عيوب الغرب ومحاسنه. ألا يمكننا يوماً تجنب هوس علاقتنا بالغرب، مقتاً أو عشقاً، وإقامة علاقات طبيعية معه، من دون خضوع وانمساخ وتمزقات فردية وجماعية. إن لم نستطع أن نصنع الديموقراطية بصورتها المثلى، فعلى الأقل نحلم بخلق حالة من الاستقرار السياسي والسلام الاجتماعي والاعتدال الاقتصادي، دون حروب أهلية ودولية وانمساخ علماني وديني وفقر مدقع وأزمات اقتصادية وحياتية مستمرة. □

فاضل الربيعي
كاتب من العراق

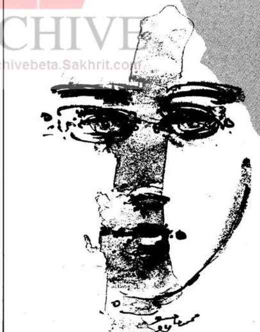
أغنيــة الخوف

بين الشرطي والمثقف والسائح

يَنصبّ عنف «الأصولية» في مصر والجزائر على هؤلاء: المثقف، الشرطي، السائح؟

لماذا يُلقى هذا السؤال ـ هنا ـ لأغراض تتصل، في الأساس، بمحاولة تفهُّم طبيعة الموضوعات الراهنة، التي اختارتها الحركة الأصولية في العالم العربي، عنواناً من بين عناوين عدّة لمعركتها ضد النظام العربي. وكذلك بمحاولة تفهُّم نوع وطبيعة [العنف الثقافي] السائد في المجتمع، والذي يشكل [العنف الأصولي] تعبيراً من تعبيراته، لا أكثر ولا أقل.

ما من أحد إلّا ويسأل السؤال الآنف، باحثاً عن السرّ الكامن وراء اختيار الأصولية لأهدافها هذه. أكثر من ذلك، فإنه ليبدو أمراً غريباً أن تتمّ مثل هذه المماثلة غير المألوفة بين الضحايا، فالمثقف هو [هدف]، شأنه شأن الشرطي، وهذا شأنه شأن السائح الغربي! تُرى كيف تمت هذه المماثلة (المطابقة)؟ ولأيّ غرض؟ وتحت أي شروط معرفية؟ بكلام آخر: لماذا قامت الأصولية العربية بدمج صورة المثقف والشرطي والسائح في صورة عدو واحد، متماثل ومتطابق تماماً؟ ولماذا أيضاً قامت بإدراج المثقف العربي على قائمة أهدافها، بوصفه نقيضاً؟



إننا ملزمون بتأمل مغزى إدراج [العنف الثقافي] - الذي يظهر في أحد أبعاده كتعارض مع السلطة ورموزها - لكل من المثقف والشرطي والسائح، في إطار صورة رمزية متماثلة وموحَّدة، بحيث إننا بتنا نسمع ونقرأ أخبار القتل بالرصاص في وضح النهار لهؤلاء، ومن دون أن تكون لدينا الرغبة في التمييز أو التدقيق في صور الضحايا. إنهم أيضاً يتماثلون في لاوعينا بفضل تقنية الدمج، الذي تقوم به استراتيجية العنف.

ولكن، إذا كان [العنف] قد أدرج المثقف العربي، كموضوع بين موضوعات أخرى، بوصفه تجسيداً من تجسيدات الصراع بين الأصولية والسلطة، وتعبيراً من تعبيراته، فإن الحقيقة، التي لا مراء فيها، ستفيد آنئذٍ، وبأوضح المعاني، بأن القتل سوف لن يكون ظاهرة عابرة أو طارئة.

«غوغائية» الغرب

لا بد، في الواقع، من نبذ وإقصاء نمط شائع من [الغوغائية الثقافية] والفكرية في ثقافتنا العربية المعاصرة، مثّل حتى الآن أسلوباً في النظر إلى «الظاهرة الأصولية». واستطراداً، مثّل أسلوباً تشهيرياً، لا يقوم على محاكمة الوقائع محاكمة عقلية، بقدر ما يقوم على أساس متين من روح الذعر والخوف. ولا بد أيضاً من محاكمة روح التشهير بالأصولية، بوصفها روحاً شريرة، تتنافى مع الاستعداد الطبيعي للبحث عن الجذور والأسباب والدوافع، الكامنة وراء نشوء هذه «الظاهرة» أو تلك. إنها [روح التشهير] التي أحلتها ثقافتنا المعاصرة محل الحوار، وذلك انسجاماً وتناغماً مع «غوغائية» ثقافية غربية شائعة هي الأخرى، وتمَّ فيها ومن خلالها تصوير الأصولية «كشبح»، يتجول في أرجاء الوطن العربي والشرق الأوسط والعالم، ناشراً الذعر والموت والدمار، ومهدداً حضارة الآخر بالفناء. وفي هذا المقام، يلزمنا الكثير من الحصانة لإعادة النظر في فكرتنا عن «الظاهرة الأصولية»، بما هي تعبير عن مستوى محدَّد من حركية ثقافية، تجري داخل المجتمع، وفي إطار موضوعاته، وتأخذ في الشرط التاريخي الراهن للعرب، شكلاً عنفياً وحسب. وإن هذا المستوى - أخيراً - ليس محكوماً بشرط العنف، حتى إن تبدى سلوك «الأصولية» قابلاً لتقديمها باستمرار على أنها «ظاهرة عنفيّة».

إن الإجابة الممكنة والمقبولة، التي يتعيَّن السعي نحوها، يمكنها أن تكشف لنا عن نوع وطبيعة الإشكاليات القائمة في المجتمع العربي المعاصر، هذه التي ساهمت، حتى اللحظة، لا في إنتاج «الظاهرة»، وإنما أيضاً في فكرتنا عنها.

إن عنف «الأصولية»، ليس أكثر من استمرار لعنف ثقافي مُضمَر، يمكن تلمسه ورؤيته عبر أشكال وظاهرات لا حصر لها. لا يعني هذا الكلام، في أي حال من الأحوال، تسويغاً أو تبريراً للعنف الأصولي، بقدر ما يعني أن تفهمنا «للظاهرة» لم يكن ليقوم إلاّ على أسس تُفاقمُ من هذا العنف، بدلاً من أن تساهم في صده.

هذا التفهم، لا يزال محكوماً بمناخ «غوغائية» ثقافية غربية، ميالة إلى تصوير الظاهرات «كأشباح»، وسبق لها ذات يوم - في الواقع - أن صوّرت الشيوعية في صورة «شبح»، يتجول في طرقات أوروبا والعالم. إنها «غوغائية» تصْدُرُ عن ذعر غربي، له جذوره الفكرية والثقافية والاقتصادية. ولسوف نرى أن جذور «ثقافة الذعر» هذه، تستمد أصولها من شعور قديم، إنتاب الغرب يوماً ما مع الشيوعية في القرن التاسع عشر، حين كانت لا تزال في المهد. وباستعارة تعبير [البيان الشيوعي] الذي صاغه ماركس وأنغلز، وهما يرصدان «ثقافة الذعر» الأوروبي من أفكارهما الاقتصادية، فإن ثمة «شبحاً»، يتجول اليوم في الوطن العربي كله، وصولاً إلى قوس الأزمات وتخوم آسيا، مثيراً الرعب والفزع في دائرة واسعة من الشعوب. وكما نظر الرأسماليون والبورجوازيون في القرن الماضي بشيء من الهلع إلى الشيوعية، باعتبارها شرّاً ماحقاً، تزلزل خطاه طرقات العالم الصناعي، ودبّجوا ما لا يُعدّ من المقالات والشعارات والموشحات الهجائية في حق هذا «الشبح» المهدد، في كل لحظة من لحظات يقظته وتجواله في أوروبا، بزرع «العنف» والخراب وانهيار القيم؛ فإن شيئاً شبيهاً يكاد يحدث معنا في تخيلنا لـ «شبح الأصولية».

إنه «الشبح» الذي يجهدُ الغرب في تصويره لنا، وكأنه قادم، لا محالة، لزرع العنف والدمار والخراب وانهيار القيم والتقاليد والثقافة. وإذْ يصعب نكران أن النخبة الثقافية والسياسية العربية، قد ساهمت في تضخيم هذا الإحساس بالذعر من «شبح الأصولية، إنسجاماً مع «ثقافة ذعر» غربية رائجة هذه الأيام من «الشبح» نفسه، الذي تلبَّس ذات يوم في أوروبا لبوس الاشتراكية والشيوعية، وفي العالم العربي لبوس الإسلام، وفي ترويع المجتمع من أطيافه، بل الانخراط في الحرب ضده، من دون أدنى قدر من الحصافة والعقلانية، أو محاولة دراسة أسبابه غير المنظورة بعد، فإن نمطاً من [العنف الثقافي] قد صَدَر أصلاً عن النخبة الثقافية العربية حيال الظاهرة الشبحيّة للأصولية، وهي بادرت إليه استناداً إلى تفهّم، لا يكاد يخصها، بقدر ما يخص ثقافة أخرى، شعرت

قبل زهاء مئة عام أو أكثر، بأنها عرضة لخطر «شبح» اسمه الشيوعية. والغريب أن كثرة من الذين تصدّوا وتنطّعوا لمكافحة هذا الخطر، كانوا ماركسيين أو شيوعيين، متناسين الجذر الثقافي المشترك، الذي يجمع بين «الشبحين»، الشيوعي والأصولي، في العقل الغربي.

وبدلاً من إمعان الفكر في محاولة تفهم الأصولية، عبر هذا المنظور، إنساقوا إلى فكرة زائفة، مفادها أن الدين، بما هو - ماركسياً - أفيون الشعوب، فإن الذين يرفعون راياته في الوطن العربي، لا بد سيحملون معهم معاول الهدم والتدمير.

وواقع الأمر أن ماركس، لم يقل أبداً أن [الدين أفيون الشعوب]. وهذه مفاجأة مهداة للشيوعيين قبل غيرهم. إن مراجعة «رأس المال» كفيلة بتبيان الخطأ الفظيع في التفهم المبكر للشيوعية، في مناخ «الغوغائية» الثقافية الغربية عينها، التي كانت آنئذٍ قد بلغت قلب المجتمع العربي. المسألة برمتها أن ماركس أورد مقطعاً لشاعر إنكليزي، يهجو فيه الكنيسة؛ وفي معرض هذا الهجاء، سوف يرد تعبير «أفيون الشعوب».

ونحن نعلم كم أن ماركس كان يُكثر من التعابير الأدبية والشعرية، بخاصة في كتاباته الاقتصادية. ويمكن للمرء أن يحصي معظم تعبيراته عن النقود والذهب، وقد أخذت مباشرة من مسرحيات شكسبير. ولا ريب أن الذين تفهموا الشيوعية المبكرة، من النخبة السياسية العربية، في مطلع هذا القرن، لم يدركوا المعنى الذي قصده ماركس من استخدام ذلك المقطع الشعري. ولسوف يتسبَّب عدم الإدراك هذا بفوضى فكرية عارمة، تُلصق بماركس أشنع تهمة.

هذا الخطأ في قراءة ماركس، وإسقاط استخدامه الأدبي للقصيدة من سياق التحليل، والتلويح به بوصفه خلاصة فكر ماركس، سينجم عنها، لا فوضى فكرية وحسب، بل معارك، وجد الشيوعيون أنفسهم في خضمها، وهم يدافعون عن فكرة منسوبة إلى ماركس خطأ. إنه لأمر حزين حقاً، أن يكتشف المرء أن تلك المعارك، التي دفع ثمنها مئات البشر، في طول العالم العربي وعرضه، باسم [الدين الذين هو أفيون الشعوب]، وباسم ماركس، لم تكن سوى نتيجة حتمية لخطأ في طريقة تلقي ماركس، ، جرى في إطارها قسراً دمج فكرة ماركس عن الدين وفكرة شاعر إنكليزي، كان يهجو قساوسة أوروبا، الذين كانوا يبيعون التعساء بلسماً كاذباً. إن كثرة من المثقفين الماركسيين، لن يتذكروا أبداً فكرة ماركس، ولكنهم سيرددون، دون قلق فكرة الشاعر الإنكليزي: الدين أفيون الشعوب!



شبح الأصولية والماركسية

إن تزوير ماركس، الناجم عن القراءة الخاطئة، وعن «ثقافة الذعر» الغربية، لم يلفت الانتباه جيداً بالنسبة إلى الشيوعيين، مثله مثل «الأصولية»، التي يقوم الغرب نفسه (المزور لماركس) بتزويرها كل يوم. إنهما «شبحان» مثاليان، يملكان كل المواصفات اللازمة لعدو.

في إطار هذه الشبحيّة الرمزية للظاهرة، حارب الشيوعيون والماركسيون، بلا هوادة، حتى من دون أن يكلفوا أنفسهم عناء تفهم «الظاهرة» الأصولية، بما هي ادعاء يقول بضرورة الرّد على التحدي الغربي. على العكس من ذلك، تناغم الذعر الثقافي الغربي القديم من الشيوعية مع ذعر جديد منشأه الأصولية هذه المرة. وفي هذا العقل العربي «الحديث»، تمَّ رمزياً دمج صورتي الشبح، فأصبح الشيوعي العربي، الذي استمد ثقافته الماركسية من الترجمة الحرفية، معنيّاً بالعودة إلى استخدام ماركس «الخاطىء»، لا ماركس «الصحيح». وهكذا وجد المثقف الماركسي نفسه، وجهاً لوجه، أمام «شبح» الأصولية. ولكن - ويا للمفارقة! - كأنه يصد رمزياً - أيضاً - خطر شبحه هو: شبح الشيوعية، الذي يعود اليوم بالنسبة إلى الغرب، وقد لبس لبوس الإسلام. هوذا الشبح القديم، الذي ما فتىء الغرب يصدح بالبوق محذّراً منه، يجوب الطرقات، بالقرب من ينابيع الثروة النفطية. أما القومي العربي، المذعور هو الآخر من الخطر عينه، فإنه يملك ما يكفي من المبررات. إنه «الشبح» نفسه، الذي كان ينازعه فيما مضى على فكرته الأثيرة عن الأمة العربية الواحدة، أي على جوهر خطابه الفكري والسياسي، الذي يميّزه عن الشيوعي. وفي اللحظة التي سُمع فيها صدى الخطوات الشبحيّة في أرجاء الوطن العربي، ترددت وبقوة أصداء نزاع قديم: أمة عربية؟ أم أمة إسلامية؟

لقد انساق القومي العربي خلف هذه الأصداء، مستذكراً الجدل الدائر في عصر النهضة، حول أولوية الدعوة إلى أمة إسلامية؟ أم أعربية؟ ولم يفطن إلى الإطار التاريخي، الذي جرى فيه ذلك النزاع. كان النزاع ابن لحظته الدقيقة والخاصة، فهو يدور أساساً حول طائفة من المشكلات: العلم والدين، الدين والقومية. . . إلخ، أي إجمالاً حول مستقبل مجتمع آخر خلافة إسلامية، بلغت أطراف العصر الصناعي. حدثت يقظة القومية العربية في قلب الأمبراطورية العثمانية، بما هي انتساب إلى الإسلام، وتعالى الجدل حول هذه الأولوية، وتصاعدت المشاعر والتهبت في تلك اللحظات، حيث كان الغرب الحديث والطموح، يتأهب فعلياً لمهمته الصريحة:

تهديم آخر معاقل الأمبراطورية العثمانية (أي رمزياً الإسلام) قبل أن يحسم نهائياً مسألة انتقاله إلى العصر الصناعي، تاركاً خلفه شعوباً ومجموعات بشرية ممزقة الولاء بين الدين والقومية. لم يرَ القومي العربي، وهو في حالة فزع من «الأصولية»، سوى الصورة الشبحية لحوار [الإسلام؟ أم العروبة؟] ذاك، مع أن معاقل «الإسلام» كانت قد تهدمت.

لم يكن غرض النزاع النظري، بين دعاة الأمة الإسلامية والعروبة، وهو عملياً صراع بين [أمتين] مزعومتين نظرياً ـ ما دامت معاقل الإسلام العثماني مهدمة، والغرب ينفض يديه من وعوده في شأن استقلال البلدان العربية ـ فك الارتباط بين الإسلام والعروبة، بل تصعيد المواجهة مع غرب حديث، متحصن بالعصر الصناعي، وذلك عبر إفهامه أنه لا يواجه «أمة عربية صغيرة» بل أمة إسلامية كبرى. بكلام أدق، لم يكن غرض الحوار القديم الفصل بين الدين والقومية، كما فُهم خطأ، بل إبلاغ الغرب رسالة جوابية: إنه إنما يواجه أمة إسلامية كبيرة. هذا الفهم الخاطىء والملتبس، الذي ورثه القومي العربي من حوار الدين والقومية، كما جرى في مطالع القرن، يُستعاد اليوم في صورة «ذعر» قومي من «شبح» الدين، القادم والمنافح بضراوة عن أولوية الإسلام، كحل لمواجهة الغرب. هكذا سيواصل القومي العربي ـ مثله مثل الماركسي ـ صراعه ضد «الأصولية»، منطلقاً من التصوّر نفسه: إنها «الشبح الذي يريد أن ينتزع منه حقه في استرداد الأمة العربية الواحدة، موسّعاً إطارها البشري والجغرافي، بحيث تشمل أعراقاً وهويات أخرى. إن شطراً من القوميين والعروبيين، الذين يواجهون «الأصولية»، ينطلقون كذلك من الخطأ عينه، خطأ فهم وإدراك جوهر الحوار القديم، الذي دار ذات يوم حول [الإسلام؟ أم العروبة؟]. ومن جديد، سوف يُكتشف أن المسألة، لا تكمن في هذه الأولوية المزعومة لكل من الإسلام على حساب العروبة أو العروبة على حساب الإسلام، وإنما في الجواب الصادر عنها. ولا شك أن الجواب يغدو مفهوماً، وواضحاً أكثر فأكثر، مع إحساس العرب بأن دائرتهم الإسلامية الواسعة، يمكنها أن تحصل ـ في إطار التوزع العالمي للسلطة ـ على دور يناسب حجمها وأهميتها.

والمفارقة المذهلة، الماثلة أمامنا، أن هذا القومي، يستمد ثقافته، هو الآخر، من مرجعية غربية، كان «الشبح» فيها على الدوام في صورة العقيدة الشيوعية، التي بدت له، منذ مطلع الخمسينات من هذا القرن، كخطر حقيقي ينازعه أيضاً في كثرة من المسائل، من بينها، وفي أساسها المسألة المحرجة: مسألة الأمة. ففي حين كان هذا القومي يجاهد من أجل أن لا يحدث الفصل بين القومية والدين ـ كما فهم من الحوار القديم ـ تراءت له الشيوعية كتطلع نحو [أممية] أي كتطلع نحو توسيع الإطار البشري والجغرافي للأمة، بحيث تغدو جزءاً من أمة عالمية كبرى. وقد يكون هذا الفهم، الخاطىء والسطحي لفكرة [الأممية]، أحد أسباب «الذعر» القومي من الشيوعية. لقد فُهمت [الأممية] تذويباً لهوية عربية خاصة، مثلما فهمت فكرة «الأمة الإسلامية»، إستبدالاً لحق العرب في تثبيت كيانهم العربي الخاص في أمة خاصة بهم.

حوار الأشباح

يمكن لهذا الإطار العمومي، أن يرسم لنا نوع التعقيدات، المتلازمة مع بعضها البعض، في حقل الحوار المجتمعي بين هذه «الأشباح»، التي تصنع نفسها تلقائياً، في سياق متكرر من سوء الفهم. وقد يساعد هذا الإطار في رسم صورة مقتضبة عن الإشكالية القائمة في الفكر السياسي العربي، مع انعدام ممكنات الحوار. ومن المرجح أن تفهّم «الأصولية» قد جرى، حتى الآن، إنطلاقاً من هذه الإشكاليات، التي ستقود المثقف، لا محالة، إلى التموقع في الحيز المتروك له بين الشرطي والسائح، بحيث يغدو هدفاً من أهداف القتل وموضوعاً من موضوعاته. لقد بات المثقف العربي في مصر والجزائر (وربما غداً في أجزاء أخرى من الوطن العربي) في مواجهة «الأصولية»



وجهاً لوجه، ورجلاً لرجل، منذ اللحظة التي انساق فيها خلف «الغوغائية» الثقافية الغربية، أي حيث صورت «الأصولية» كشبح، بل في اللحظة التي استغرق فيها وجدانياً في أفكاره القديمة عن «الدين كأفيون للشعوب»، وكخطر ينازعه على أمته الواحدة. تستمد نظرة «الأصولية» لهذا المثقف، ملامحها من الوقائع الراسبة في وعيها عن الوظيفة التي نهض بها منذ أن كان واعظاً للسلطان، بما يساعدها على أن تنتج صورة مضادة في مواجهة صورتها المرسومة في وعيه: إنه أيضاً وبالنسبة إليها مباشرة «شبح» يتجول في طرقات المجتمع، وفي أقنية البث الإذاعي والتلفزيوني، وعلى صفحات الصحف والمجلات، وفي الاحتفالات الرسمية، مهدّداً في الصميم منظومة القيم والأفكار التي تعمل على نشرها.

وكما أن استراتيجية العنف الأصولي تقوم على تصوّر السلطة العربية الراهنة، بوصفها [فرعاً محلياً] أو امتداداً محلياً من امتدادات الغرب في المنطقة، لا أكثر ولا أقل، فإن المثقف العربي هذا، سيغدو في نظرها محض تجسّد ثقافي لذاك الامتداد. إنه [فرع ثقافي] من المركز الأوروبي المتمدّد عربياً. لقد انتظم التأويل الأصولي لتبعيّة الطبقات العربية الحاكمة في السياق المعرفي، داخل منظومة متماسكة نسبياً من التفسيرات الفقهية والدينية، التي تعطي ما يكفي من الشرعية الفكرية لوصف هذه السلطة، وكأنها تجسيد حقيقي لـ [ثقافة غربية] مناوئة لثقافتها. ويمكن أن نلاحظ هنا، الطريقة التي يقوم بها الخيال الشعبي [الأصولي] بدمج صورة المثقف في صورة الشرطي، وهذا في صورة السائح.

إن هذا الدمج بين الصور، يجب أن يلفت انتباهنا، إذ بالمعنى الرمزي، يمثل الشرطي تجسيداً من تجسيدات السلطة المباشرة، أي تجسيداً لنمط من العنف الموجه، لا تجد «الأصولية» أي غضاضة في تخيّله وكأنه يستهدفها، وفي الآن عينه، فإنه يشكل استطراداً للتمدّد الغربي، ما دامت السلطة التي انتدبته لهذه المهمة، هي السلطة نفسها التي تستمد «شرعيتها» من وشائجها المعقدة مع الغرب. والحال هذه، سيمثل السائح الغربي امتداداً مماثلاً، رمزياً إلى أقصى حدّ لسلطة الغرب هذه، التي تمدّ المثقف أيضاً بعناصر «ثقافته» المناوئة للأصولية. هوذا «غرب» يتجوّل «شبحه» في صورة سائح في طرقات العرب، متلصصاً أو مُتحيّناً الفرصة لتخريب نظام القيم الإسلامية. وهي بلا شك صورة مضادة للصورة التي رسمها بنفسه، وعمل على رعايتها. لقد أنتجت الأصولية صورتها الخاصة للغرب، بوصفه «شبحاً»، وكأنها بذلك ترّد عليه بضاعته.

سوف نلاحظ، عند إمعان النظر في السؤال الذي تصدّر المقالة أن مماثلة صورة المثقف للشرطي والسائح، إنما تنطوي على موقف فكري صارخ من وظيفة النخبة الثقافية العربية. فهذه النخبة [أو على الأقل الشطر الواسع منها] أضحت في موقع مناوىء، أو متناقض فعلياً مع الأصولية وخطابها. وإن هذه لم تتردّد في إطلاق حكم جائر في حق النخبة فهي، من وجهة نظر الأصولية، نخبة مُغرّبَنة، تستمد ثقافتها من خارج الإسلام التاريخي، وتتحول شيئاً فشيئاً إلى [فرع محلي] من مركز الآخر وثقافته المتغلغلة في قلب الإسلام المعيش. ولّما كانت هذه هي صورة [المثقف] العربي في العين [الأصولية]، فلا بد أن هذه ستنظر إلى الثقافة العربية المعاصرة، على أنها تقوم وظيفياً بما تقوم به السلطة، وبالتالي فإن المثقفين يمتلكون قابلية الاندراج تلقائياً في الحيز عينه [كعدّو]. إن هذا الشعور حقيقي للغاية عند جمهرة كبيرة من الأصوليين. ولعل الأوساط الشعبية المتدينة، تشعر أكثر من سواها بحساسيّة خاصة إزاء «ثقافة» المثقف العربي، وقد يقال هذا الرأي بدقة وصراحة أثناء الدروس الدينية، وفي خطب أيام الجمعة في المساجد والجوامع في معظم البلدان العربية.

شبح المثقف

من جانب، صوّرت النخبة الثقافية العربية هذه الأصولية، المأخوذة «كشبح»، على أنها هي العدو، الذي يتعيّن عدم التغاضي والتهاون في مواجهته. والغريب أن النخبة الثقافية، التي تستمد ثقافتها بالفعل من مرجعيات غربية، لا ترى في الأصولية إلا تهديداً «غربياً» في لبوس الإسلام. إنها كذلك ـ من وجهة نظر شطر واسع من المثقفين العرب ـ «شبح» تمّ إنتاجه في الغرب، وأُطلق في وجه العرب والمسلمين لإغراقهم في الظلام والتخلف. وثمة شكوك قوية واشتباه غير محدود، من جانب النخبة الثقافية العربية، في حقيقة أهداف الأصولية، التي ليست ردّاً على التحدي الغربي، بقدر ما هي نمط من أنماط تحدياته ومؤامراته ودسائسه الخبيثة، من أجل تخريب العالم العربي.

وبقطع النظر عن مقتضيات هذا النمط، من التشارك الإعلامي الطوعي وغير المقصود، العفوي أحياناً، بين [النخبة] و[السلطة] في الموقف من الأصولية، فإن مما لا شك فيه أن التلاقي، لم يكن لينجم إلا عن قطيعة تحدث باستمرار، كما حدثت من قبل بين [المثقف] و[الأصولي]، وجرى في سياقها تصوّر الآخر على أنه خطر وتهديد. إن تدقيق النظر في نظام الرموز، الذي تنشئه الأصولية، وهي تخلق

موضوعات العنف، يُمكننا من رؤية الكيفيات، التي تمَّ فيها ويتم باستمرار هذا الدمج بين الصور، بحيث يغدو المثقف مماثلاً للشرطي، وهذا للسائح. ويغدو هؤلاء، في نهاية المطاف، هدفاً صريحاً للقتل. هذا النظام يقوم، فيما يقوم، على أساس إمكانية استرداد الدلالات القديمة، الراسية، للصورة نفسها، فالمثقف هو «واعظ السلطان»، وشريكه الذي يشير عليه باستعمال القسوة، أو يزينها في عينه، فتبدو أمراً مقبولاً ومبرراً. والشرطي هو عين الحاكم وهراوته وحارسه، والسائح هو الغريب القادم من وراء الحدود، المتلصص، المثير للريب والشكوك. إن هذا النظام من الرموز المُستعادة، والذي يُنتج مماثلة فريدة من نوعها بين الدلالات المباشرة للصور، يواصل عمله بدينامية عالية على صعيد شحن الرموز نفسها بالمزيد من الإشارات كلما تصاعدت المواجهة. فالرمز [التقليدي] للشرطي، يندمج تلقائياً في الرمز [الحديث] للمثقف، وهذا في السائح الغريب [المستشرق]، لتتشكل آنئذٍ صورة واحدة لرمز جديد للسلطة العربية: إنها (هؤلاء) جميعاً، وقدْ تمَّ صَهرهم في صورة عدو.

هل الأصولية حلٌ؟ سنقْلب شعارها الأثير والمحبَّب: الإسلام هو الحلّ، ونتساءل ما إذا كانت هي البديل الممكن. إنها تزعم إمكانها التحقق في الواقع الفعلي، كحل سياسي تاريخي للأزمة الراهنة، بعيداً عن الحداثة والتنمية. بيد أن هذا الزعم لم يواجه بعد بما يكفي من النقاش ومقارعة الحجة بالحجة. وقد ينبغي لنا - إذا كنا صادقين في دعاوانا عن الديموقراطية والحوار وكفالة حق الاختلاف - أن نتقبّل هذا الزعم لأغراض السجال وإثارة حوار مجتمعي مفتوح وصريح، يخرج عن كونه سجالاً ضد «ظاهرة شبحيّة»، من دون اللجوء إلى مرافعات التخوين والتجريح أو القمع، ذلك أن حلّ الأصولية المقترح، ينطوي على زعم أكبر: إنها تزعم كونها الإسلام عينه، مجسداً في صورة تعاليمها وإرشاداتها، بينما نعلم أن الإسلام والأصولية هما شيئان مختلفان.

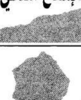
إن «الأصولية» هي قراءة من قراءات أخرى للإسلام. هي تأويل آخر من تأويلاته، شأنها شأن ظاهرة «الفرق» في الإسلام القديم، والتي كانت شائعة طوال التاريخ الإسلامي، وحتى انهيار الدولة العباسية. وإذا صحَّ القول، فإنها قراءة متأخرة لمجتمع اختلف عما كان عليه مع الإسلام المبكر وإسلام الخلفاء الراشدين. وهي، بهذا المعنى، «فرقة» مصابة بذعر من نوع آخر: [ذعر الغرب].

ومع أننا نعلم أن الأصولية الراهنة هي «أصوليات»، فإننا لا نعدم رؤية ثقافة واحدة تجمعها. تقوم هذه الثقافة على تصوير الغرب «كشبح» يجوب طرقات العالم الإسلامي، وقريباً سوف تدّك جحافله أبواب وقلاع الإسلام، كما حدث أثناء الحروب الصليبية، فتنهار القيم وتتحطم الأسس الاجتماعية والفقهية، التي قام على أساسها الإسلام. هذا من دون أن تدرك الأصولية، أن ثمة فارقاً نوعياً بين «الغرب»، الذي تفهمه، وبين «ثقافته»، أي بين الغرب [بما هو استعمار وتفوق حضاري] وبين ثقافته المنتشرة عالمياً [بما هي ناتج جوهري من نتائج التمركز الرأسمالي الهائل ذي الطبيعة التاريخية، والذي لم يكن مألوفاً أبداً من قبل]. إن نظرة الأصولية، القائمة أساساً على تجريد النخبة من حقها في التلاقح الثقافي مع المركز العالمي، تؤكد حقيقة أن الالتباس في الحوار وسوء الفهم بينهما، قد بلغا ذروتها، وهما ناجمان أصلاً عن عدم إدراك مسألة الفروقات النوعية البينة والصريحة بين [الغزو الثقافي]، كسياسة استعمارية، وبين التلاقح الحضاري واحتكاك الثقافات، كظاهرة مشهودة في التاريخ.

ولئن تجاهلت الأصولية، أو تناست الحقيقة القائلة، أن الإسلام كان يوماً ما «مركزاً ثقافياً» ينشر إشعاعاته في دائرة من الشعوب، شاسعة وغريبة، فإن تلك الشعوب لن تنسى أبداً أنها نظرت، من قبل، وتنظر اليوم إليه من منظور هذا التلاقح الفعّال بين المركز والأطراف، ولا شك أن إرغام النخبة الثقافية العربية بالقوة، على التخلي عن هذا الحق في التشبّع من ثقافة عالمية منتشرة، والحوار معها، صوّر دوماً على أنه تهديد صريح لحق المجتمع كله في الاندماج في عصر حديث. بالمعنى الأنف، فإن الأصولية، وهي تُصوِّر، غربياً، «كشبح»، تجد نفسها وقد صنعت «شبحاً» آخر اسمه الغرب، صنوها وغريمها القديم، ومن حوله تتراقص أطياف أشباح لا عدّ لها: علمانية، شيوعية، قومية، عصرية، حداثية. هذه الأشباح، سوف تعمل وفق آلية خاصة، داخلية، تنبثق من قلب سوء الإدراك على صنع بعضها البعض، بل تعمل في كل لحظة على إبقاء الخصائص الشبحية لكلٍ منها، من أجل إدامة الصراع وتصعيده.

لكن الواقع لا يعكس بدقة مثل هذه التصوّرات. فكما أن الغرب ليس «شبحاً»، بصفة مطلقة، يتهدّدنا ويتربص بإسلامنا وشرقنا الخاصين، وكما أن المثقفين ليسوا محض امتداد محلي [فرعي] لذاك «الشبح»، فإن الأصولية كذلك ليست «ظاهرة شبحيّة». هناك عالم جديد لم تصوّره الثقافات والمدارك القديمة، ولا تكهنت به، ولا قبل لها بمتغيراته السريعة والعاصفة، وهو، بفضل جدّته هذه، يفرض على الجميع طرح طائفة من الأسئلة، ستبدو في شكل تحديات. وعندما نتمكن من تقديم جواب صحيح عن كل سؤال من الأسئلة المطروحة، فإن صورة الأشباح سوف تتبدّد، وشكل التحدي سيتغيّر. □

الأصولية تتناسى أن الاسلام بدوره مثل مركزاً للإشعاع الثقافي





عقـــل للإيجار

المثقف من صفحة المجتمع الأولى إلى خانة الاعلانات المبوبة

عبد الله أبو هيف
كاتب من سورية

شيوع الأنماط الاستهلاكية في الحياة العربية المعاصرة مترافقة مع هبات النفط من جهة، ومع زيادة النهب الاستعماري للمنطقة العربية بأشكال جديدة من جهة ثانية، جرى الاهتمام بالمثقفين العرب لسيرورة هذه التوجهات، فظهرت خلال عقدي السبعينات والثمانينات ممارسات وظيفية للمثقف العربي لم تكن معروفة من قبل بهذا الاتساع وبهذا العمق كفهوم الوزارات التكنوقراطية أو مفهوم المستشارين أو مفهوم كتبة السلطان، مما أعاد إلى الأذهان قضايا في منتهى الخطورة على ساحة العمل السياسي والثقافي العربي مثل حدود الدولة، ومسائل إنتاج المجتمع أو بنائه، أو مسائل الأمة والطبقة والشعب في الممارسة السياسية والثقافية العربية، ومثل مسائل الإعلام وصلاته بالنظم الاقتصادية والاجتماعية والفكرية والقانونية.

ولا يماري أحد اليوم في مدى سطوة الإعلام على هذه المسائل كلها، فالإعلام لا يحاصر الثقافة الأصيلة والحية فحسب، بل «يقولب» الوعي وفق توجيهات السلطة التي تملك وسائل الإعلام، وثمة دراسات وأبحاث كثيرة خلال العقدين الأخيرين عن تزييف الوعي بتأثير إعلام يضيّق خطابه السياسي

والثقافي والاجتماعي إلى حدود مرحلة خانقة هي غالباً صدى مباشر للحدث السياسي الذي يتبدل بسرعة، هذا إذا افترضنا نوعاً من استقلالية وسائل الإعلام والتحكم القطري في أساليب عملها، فكيف إذا أنعمنا النظر والتأمل في قضية خطيرة هي تبعية الإعلام للغرب الذي لم تعد تنفع معه محاولات الرقابة أو التشويش أو التقييد على البث أو مصادرة البرامج والأفلام التي لا ترضى عنها السلطة المالكة لوسائل الإعلام في ظل التطور التقني الهائل لتصنيع المواد الإعلامية وانتقالها، وهي لا تزال حتى الآن حكراً على المؤسسات الرأسمالية الكبيرة، وعلى رأسها الشركات الأميركية والبريطانية والفرنسية مرتبة حسب قوتها، وهكذا اضطر المثقفون العرب إلى الانخراط في آلة الإعلام على حساب الثقافة، فخصصوا غالبية إبداعهم أو حصروه في حاجات وسائل الإعلام، فصارت الكتابة خاضعة للعرض والطلب في سوق الثقافة تلبية لمتطلبات وسائل الإعلام، وتصدّر وجوه الثقافة في المجتمع في العقدين الأخيرين كتّاب الأغاني والمسلسلات التجارية وعروض المسرح الهابط والبرامج والأفلام التي تنمي النزوع الاستهلاكي بالدرجة الأولى. وفي آخر الإحصاءات، يظهر طلال حيدر، وهو شاعر أغنية بالعامية اللبنانية، وأسامة أنور عكاشة، وهو كاتب المسلسلات الشهير، نجمي ثقافة في الصدارة، أما نجيب محفوظ فيبدو نجماً بما قدم له من أعمال في وسائل الإعلام لا بما يقرأ له الناس، وقد ضمتنا سهرة ثقافية، بدمشق، مع صالح مرسي، الروائي المصري الذي اشتهر من خلال مسلسل «رأفت الهجان»، وهو المسلسل الذي يعرض لحالة نادرة من الاختراق العربي للكيان الإسرائيلي، وكان عدد كبير من المثقفين حاضراً، شعراء ومسرحيين وروائيين ونقاداً. فجرى نقاش حول إعداد «رأفت الهجان» للتلفزة، فاكتشف صالح مرسي أن غالبية هؤلاء المثقفين لم يقرأوا الرواية، واكتفوا بمشاهدة المسلسل، فأعلن استياءه غاضباً من أن عدوى مشاهدة التلفزة على حساب القراءة قد شملت بدائها المثقفين أيضاً فأصبحوا لا يختلفون عن الجمهور العام في هذا السياق.

وفي الجانب المقابل أثيرت أيضاً قضايا ذات خطورة تتعلق بخيانة المثقفين أو انتهازيتهم أو هامشيتهم، أو شيوع أنماط مماثلة للمثقفين الذين يستعدون السلطان السياسي أو الاجتماعي أو الديني على المثقفين أنفسهم. وهذه أنماط وأشكال للمثقفين تصارعت خلال العقدين السابقين كما ذكرنا مع أنماط أخرى للمثقفين مثل نمط المثقف الملتزم أو الثوري أو المثقف العضوي كما عرفته بعض الماركسيات مثل غرامشي وسواه ممن كثر تداولهم إبان تلك الفترة.

لم يكتفِ المثقفون، يميناً ويساراً، الذين خرجوا من عقاب السلطة بالسجن والتنكيل والتعذيب، مثال شهدي الشافعي وفرج الله الحلو، بالانضواء في ركاب السلطة والانصياع لأوامرها وتوجيهاتها، بل مضوا يعينون السلطة على صوغ أطروحاتها أو أيديولوجيتها، تشكيلاً وسيرورة وانتشاراً. ومن نافل القول أن نشير إلى التسابق المحموم بين المثقفين لتسويغ أيديولوجية السلطة في الميادين كافة، ففي مجال الاشتراكية، وجد كثيرون ممن ينظّرون لاشتراكية عربية، ووجد كثيرون ممن أعادوا الاشتراكية العلمية لدى بعض مروّجي عملات النظام إلى جذورها العربية، ووجد كثيرون ممن جعلوا الاشتراكية مذهباً إسلامياً. ولعل ذكر أعلام من وزن عبد الرحمن الشرقاوي وعبد الحميد جودة السحار وأحمد عباس صالح وغيرهم يعطي مثالاً لهؤلاء المثقفين الناصريين الذين فجعوا مع السادات، ثم اضطروا إلى متابعة توظيف أدبهم لخدمة أطروحات السلطة فيما بعد مرحلة عبد الناصر كعبد الرحمن الشرقاوي، أو مالوا إلى الصمت كعبد الحميد جودة السحار، أو فاق العنت وضيق الحال حد الاحتمال فمالوا إلى الهجرة خارج الوطن كأحمد عباس صالح.

وهذا ما يتيح لنا أن نؤكد ظاهرة تبدو جلية في الأدب العربي الحديث منذ الستينات وحتى مطلع الثمانينات، ومصر نموذج واضح، هي تبعيته للحدث السياسي أو مواكبته لهذا الحدث على أحسن حال، لا استشرافه أو التنبؤ به أو التأثير فيه إلا على نحو ضيق.

لا شك أن المثقفين العرب قد كابدوا مراراً وعانوا طويلاً من «رهاب» السلطة التي عاقبتهم غالباً، ولم تعترف بهم أو تحترمهم أو تقدرهم إلا موالين خانعين وخاضعين، فخملت فعاليتهم وضعف اجتهادهم وتخفى إحساسهم بالمسؤولية في رداء كتيم من الخوف وفقدان الأمان، ونعيد إلى الأذهان عدداً لا بأس به من الروايات والمسرحيات التي بنيت على أمثولة «منديل الأمان»، رمزاً أو تقية أو استلهاماً للتراث العربي، تحت وطأة هيمنة الطغيان على وجدان المثقف العربي، غير أن هذه المكابدة وهذا العناء ذهبا بأحلام المثقف الملتزم أو المثقف الثوري أو المثقف العضوي التي تكسرت دون رحمة مع الأحلام القومية وأحلام التقدم العريضة لأسباب كثيرة المحنا إلى شيء منها.

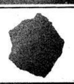
وقد انطلقت مفاهيم المثقف التقني من قلب هذه الصراعات بدوافع من السلطة غالباً ومن المثقفين أنفسهم أحياناً، وربما كانت أكبر حالة شهدتها الثقافة العربية في هذا الاتجاه جمال عبد الناصر حين أطلق سجناءه من كبار مثقفي مصر وبعض العرب من سجونهم وهم ينتمون إلى تيارات

معارضة أو متطرفة أو تخالفه الرأي، ليعتمد عليهم في سياساته الجديدة العام ١٩٦٤ في إطار شعار «الميثاق»، وخاصة شعار تحالف قوى الشعب العامل، فصار عدد كبير من هؤلاء السجناء وزراء أو مستشارين أو مديرين عامين وغير ذلك، فور خروجهم من السجن.

ومن يتأمل خريطة المواقع القيادية التي تسنمها هؤلاء المثقفون السجناء يدرك تمام الإدراك أن عبد الناصر قد أوكل إليهم شؤون التنمية في مصر برمتها، ولعل من أبرز الظواهر الناتجة عن هذه المشاركة أن المثقفين شرعوا ينخرطون في سلطة لا تعبر عنهم تماماً، وأنهم شرعوا يخدمون سلطة قد تتعارض مع أفكارهم بشكل كامل، ويبقى هذا التحول من أكثر الأمثلة على ولادة المثقف التقني. سطوعاً. ثم شهدت هذه الفترة محاولات تكيف من المثقفين أنفسهم أو من السلطات العربية لإضفاء صفات واقعية على هذه المفاهيم المستجدة. وإذا كانت غالبية هذه الصفات محكومة بالذرائعية فإن المثقفين العرب توصلوا إلى أن يصبغوا الالتزامات التقنية لمشاركتهم في السلطة بطوابع أخلاقية طهرانية، قومية أو عقائدية، فصدرت عنهم مصطلحات جديدة حول أدوارهم مثل «تجسير» العلاقات بين السلطة والثقافة وملخصها «إن لم يكن بجسر ذهبي أو فضي، فليكن بجسر خشبي يقف فوقه سيد يقرر، ومثقف تابع يبرر»، ومن الواضح أن مثل هذه الدعوة الميكيافيلية غالباً ما تضع المثقف في موضع الخسة والدناءة.

لقد نوقشت قضية «التجسير» طويلاً منذ صاغها أطروحة واقعية في الحياة الثقافية العربية سعد الدين إبراهيم، وشرع كثيرون يرون فيها حلاً لمأزق وعلاقة المثقف العربي بسلطته التي مارست بحقه أصنافاً من الموت أو العقاب أو النكران أو الإهمال أو التجاهل خلا حالات الولاء. إن مراجعة هادئة للندوات والمؤتمرات والملتقيات الفكرية العربية حول الثقافة والسلطة في الوطن العربي، وهي متعددة منذ أواخر السبعينات على امتداد الأرض العربية تبين أنها تمحورت حول ذلك الخطاب في حالات قطرية جرى تفصيل القول فيها مرات ومرات. وقد برهنت التجارب على عدم جدوى «التجسير»، لأنه اقتراح ثقافي لا تستخدمه السلطة إلا حين الحاجة، أي أن مكانة المثقف العربي في مجتمعه لا تزال زائدة عن الحاجة خارج الحدود التي ترسمها السلطة، ولأن جوهر «التجسير» يكمن في النظر إلى المثقف طرفاً آخر في معادلة السلطة والشعب، وواقع الحال يفيد أن السلطة لا تعترف بهذا الطرف، ولا تراه ضرورياً أو هي تستغني عنه، فثمة بديل منه في صفوفها متى شاءت، ولو لم يتحل بمواصفات المثقف. وفي

مثقف تقني يخدم سلطة تتعارض مع أفكاره بشكل كامل!



دراسة فريدة للمثقف العربي والسلطة كما تعكسه روايات التجربة الناصرية، لاحظ مؤلفها سماح إدريس أن النموذج الأكثر ظهوراً وتأثيراً هم المثقفون الموالون ولاء مطلقاً، ثم الاعتذاريون «البارعون في تبرير أخطاء النظام أو تفسيرها أو تلطيفها منصبين أنفسهم في أحايين كثيرة في موقع محامي الشيطان»، ثم الموالون بتحفظ أو الموالون ولاء نقدياً، ثم على نحو أقل، المثقفون الرافضون ثم المثقفون الانتهازيون، ثم الهروبيون المتراجعون «ممن يؤثرون العزلة أو الانعزال بتشجيع الدولة أو ضغوطها أساساً، أو بخيار المثقفين أنفسهم كما يتوهمون»، ثم المثقفون المستعدون، وهم الذين يواجهون عداء النظام لهم بسبب ماضيهم، وهكذا لا نجد نموذجاً سوياً لمثقف. إن التآمرية صفة ملازمة لمثقفين كثر لا يفرزون مكانة المثقف، بالقدر الذي يهشّمون فيه فاعلية الثقافة عبر دهاليز الممارسة المتواطئة مع الذات ومع السلطة ودسائسها ومكرها وخسرانها المبين لقيم الثقافة الحقة ودور المثقف الحق.

ومن المفاهيم الجديدة أيضاً مفهوم «المثقف الحكيم» الذي يتخذ لنفسه دور الحكمة دون الارتباط بالسلطة، وقد برهنت مثل هذه الدعوة في الواقع على سلبية تتمكن من المثقف كلما ابتعد عن السلطة ومن نتائجها الواضحة للعيان، العزل أو الانعزالية مرتعاً لأوهام المثقف المتفاقمة في أبراجه العالية أو المنخفضة.

غير أن من أكثر المفاهيم سيطرة الآن مفهوم الالتزام التقني المجرد، دون تزويق أو تزيين. فالمثقف وفق هذا المفهوم يمتلك جهداً ثقافياً هو اختراع واكتشاف وإبداع وخبرة وعطاء علمي وفكري ومعرفي، قابل للتشغيل أو الاستئجار أو الاستثمار بأجل أو دون أجل، فهو إذاً مستعد لأن يبيع جهده وظيفةً أو خبرةً أو استشارةً، وبدرجاتٍ متفاوتة لمن يدفع أكثر ولمن يقدم شروطاً أفضل للالتزام به، وثمة اليوم مراكز ومعاهد سرية وغير سرية في ميادين النشاط الإنساني كافةً تعرض جهود المثقفين وأدوارهم للبيع أو التشغيل أو الاستئجار، لقد تخلى أمثال هؤلاء المثقفين عن الأوهام وسحر الأيديولوجيات وحركة الواقع وانغمروا في مصالحهم الذاتية الضيقة أو المحدودة، وأعتقد أن ما نشهده اليوم من أحداث خطيرة وقرارات غير متوقعة لقادة سياسيين آلت إلى اتفاقات مريعة، تؤثر في المصائر القومية العامة هي متأتية من أفعال هؤلاء المثقفين المستشارين الذين نشطوا إلى جانب بعض الزعماء والقادة العرب، وصارت لهم فعالية اجتراح معجزات، هي بتعبير أدق اختراق مدنس للتاريخ العربي.

من المهم اليوم أن ننتقد مفاهيم المثقف التقني والتزاماته المتعددة والمختلفة في وجه الخراب القومي المنتشر حفاظاً على الأدوار التاريخية المسؤولة للمثقفين العرب. □



صالح القاسم
قاص من الأردن



شمّة هواء

زوجتي لا تحب الطلعات، ولا شمّات الهواء، ولا تعرف طريقة الوصول إلى قلبي إلا عن طريق بطني كما هو مكتوب في مقدمة كتاب فن الطبخ الحديث. وإذا قلت لها مرة: قومي يا بنت الناس البسي، دعينا نأخذ الأولاد في نزهة خارج البيت، أدارت قفاها بلا اكتراث وكأنني أتحدث مع حائط أو إنسان غريب غير موجود. وإذا ما تكرمت وردت على السؤال، أجابت بقرف واشمئزاز: بلا قرف، بلا هم، وهل نحن من البشر؟؟!! لنشبع الخبز أولاً، ثم نفكر في ما تقول.

ملعونة الوالدين، لا ترحم ولا تدع فرصة لرحمة الله أن تنزل. طبيخ لا تعرف الطبخ. وإذا ما حاولت كي بنطلون، أو قميص حرقت طرفه وقلبت خلقته: حرقتها الحياة وخبزتها بالألم والعذاب والجوع الدائم: أنستها حمرة الشفاه، واستعدادات يوم الزفاف وحتى آلام ليلة الدخلة. النكد الدائم طيف هائم لا يفارق البيت. والنكد في العمل بات مستلزماً روتينياً: يوم العمل تنغيص في تنغيص؛ محلّى بتكشيرات المدير القميئة، وأوامره القبيحة، إشعاره الدائم للموظفين أنه الرب الأعلى وما حوله حمير أولاد حمير، شيء لا يوصف، ويكفي لجعل كل تنهدات العمل غمّاً ومللاً. النفاق واجب يومي مقدس يجب تأديته بكل عناية حتى أضمن في نهاية السنة تقريراً يؤهلني لموافقة الإدارة العليا على منحي العلاوة السنوية التي لا تكفي حتى شراء دجاجة هزيلة.

أرى الناس، أرى بعض الجيران يوم العطلة يأخذون أنفسهم في نزهة خارج البيت: في رحلة إلى شتاء الغور أو نسائم الصيف العجلونية فأمتعض وأتمنى على زوجتي أن تراهم وتغار منهم ثم تأتي إليّ تطلب مني أن أفعل مثلهم، وإلا لن تقعد لي في البيت بعد الآن.

مساء هذا اليوم، أي يوم؟ لا أدري! عدت إلى البيت لا أرى للفضاء لوناً، فالمدير جزاه الله خيراً رغم نفاقي له طول السنة ودعائي المتواصل له بطول العمر، وتمسحي بأذياله وركوعي وخنوعي. . آه. . كم أنا حقير؟ رغم كل حقارتي هذه وركوعي لكل رغباته خدعني وكتب في التقرير بحيث لا توافق الإدارة على منحي العلاوة السنوية. بالمذلة والمسكنة غمست نفسي وتجرأت وسألته: لماذا؟ زعق في وجهي وطردني بعد أن شتمني. بكيت للموظفين. تدخل منهم من لا يزال في دمهم ذرة حياء ومن هم أقرب منزلة عنده من حيث الدس والخيانة. راجينه أن لا يطردني من العمل، وأنه يكفيني ما تلقيت من اللعان والسباب، وقالوا له: سامحه هذه المرة، وسنحضره إليك مثل الكلب يعتذر. فقط سامحه هذه المرة وسنجعله يقبل يديك. قبلت يديه وقدميه، وما أكثر ما أفعل على أنغام السكاكين التي تقطع داخلي.

دخلت البيت مقهوراً مغتاظاً تسبقني أحشائي التي تتدافع تريد أن تخرج من بطني من شدة لهيب القلب المحترق. إستقبلتني الزوجة!! عفواً، لم يسبق لزوجتي أن قامت واستقبلتني، أو حتى فكرت في فتح الباب في وجهي. وهي بحدة وانفعال تصرخ: والله عال. هذا الناقص. لم يبق شيء لأفعله إلا فتح الباب لجنابك. أنا لست خدامة، ومراسم الاستقبال هذه إياك أن تذكرها مرة أخرى.

خرج الأولاد مذعورين إثر الصوت مستغربين ما يحدث. وخصوصاً خبطة الباب التي هزت أرجاء المنزل. صرخت بها أن تلبس هي والأولاد بسرعة: بسرعة أريد أن أخرج، أكاد أختنق. حاولت اعتراضي. صرخت بشراسة: ولا كلمة. كلمة أخرى وأطلقك. لاذت بالصمت ثم همست وهي ترتعد: على الأقل دعني أحضر بعض الأكل للأولاد. قلت في الطريق نشتري.

أدرت محرك السيارة، لديّ سيارة قديمة تعمل غالب الأوقات بواسطة دفع أيدي أهل الخير من المارين في الطريق. وفي الشتاء وأيام البرد القارس أركنها على أعلى منحدر قريب حتى تسير بسهولة في الصباح، فيتم تعشيق تروسها دون حاجة إلى انتظار مارّ يأكله البرد فيعتذر بأنه على عجلة من أمره.

ركبت الزوجة، ركب الأولاد، وانطلقت السيارة. لا أعرف إلى أين أتجه، ولم أكن قد تأكدت من أن هذه الحديدة المتآكلة تستطيع إيصالنا إلى مكان هادىء مريح، أشجار ظليلة مثلاً بالقرب من مجرى نهر ينساب بعذوبة تبعث في النفس الطمأنينة والسلوى. السلوى!!!! هه.

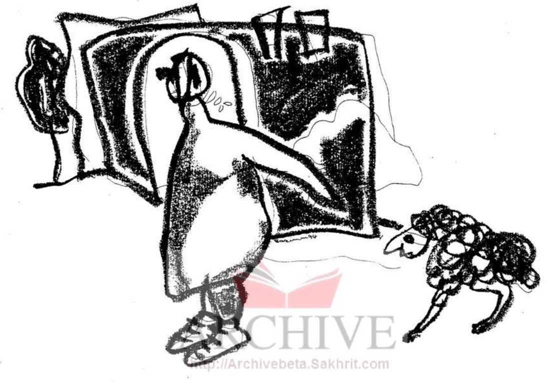
قلت: البتراء، قالت: إن شاء الله جهنم. قلت: جهنم، جهنم. والسيارة فعلاً بدت وكأنها تسير في اتجاه جهنم. كانت تدب على طريق أعتقد أنه لن يؤدي إلا إلى جهنم.

صرخ أحد الأولاد باكياً: نظرت؛ كان الرضيع في حضنها. صرخت فيها أن تسكت الولد قبل أن أرميها هي وابنها من الشباك. ألقمته حلمة ثديها. عاد الهدوء يخيم مرة أخرى. ولم نعد نسمع سوى قرقعة السيارة، خبطات العادم المخزوق من عدة أماكن، وزجرجات العجلات على الأرض. سمعت أحدهم وكأنه يطلب الطعام: ماما، أنا جائع أريد أن آكل. وكزته بكوع يدي أن يخرس: إصبر بعد قليل سنعثر لك على السم وتملأ كرشك هذا الذي لا يشبع.

بعد مسافة لا أدري كم هي. أحسست بالسيارة تهتز وترتج فهي عندما ينفد منها البنزين عادة، تتلوى مثل الإنسان الذي تنتزع منه روحه. حاولت تشغيلها مرة أخرى لكن الموت كان قد استقر بها وأخذ يحملق إلى كل شيء. قفزت صورة المدير إلى ذهني. بصقت وأخذت أنظر حولي. نظرت إلى الزوجة. كانت على شفا هاوية الانفجار، لو تجرأت ووجهت لها أيّ انتقاد أو أي كلمة لانفجرت وهبت في وجهي صابّة جامّ غضبها غير مبالية بتهديدها بالطلاق. لذلك حبست الكلام وتابعت النظر إلى بقية الأولاد. لم أستطع الاستمرار هكذا فخرجت من السيارة أبحث عن شيء قد يساعد في نجاتنا.

كان الجو موحشاً، معتماً لا يكتنز إلا الصمت الرهيب. مددت بصري إلى كل اتجاه لعلّي ألمح سيارة تقترب فأوقفها وأسألها بعض البنزين لأتابع الطريق. لكن المكان بدا وكأنه لم يسبق لأحد أن مر به.

عقارب الساعة تجري، ولا تتوقف. والأولاد يتلوون من الجوع والعطش. زأرت الزوجة: يا زفت. تعال.



طريقتها أخافتني. إعتقدت أن مكروهاً ما قد حصل. والآن ما ستفعل يا فالح؟ ألم أقل لك شبهات الهواء ليست لنا؟ يجب أن تخلصنا من هذه المصيبة. الأولاد أوشكوا أن يهلكوا. والرضيع أخرج كل ما في جوفه من الحر. ولم يعد في صدري ما يمصه.

غاص المكان في العتمة أكثر. صراخ الأطفال ازداد حدّة وبقي يمزق خيوط الصمت حتى قبيل الفجر بعد أن هدهم البكاء وناموا. أنا والزوجة لم نستطع النوم. شهدنا انشقاق الخيط الأبيض من الأسود. بقينا في أماكننا لا ندري ماذا نفعل. رأينا الشمس وهي تتصاعد إلى السماء حتى تعامدت فوق الرؤوس. فخفت على الأولاد وشرعت أوقظهم واحداً تلو الآخر. عينا الزوجة كانتا تتطايران شرراً لو سقط شعاعها على مخلوق لقتله.

فاتنة لم تقم بعد. إقتربت منها أكثر وقلبتها على ظهرها لأوقظها جيداً. فوجئت ببرودة جسدها تخترق أصابع يدي وترعبني. وضعت أذني على قلبها. إكتشفت أنها جثة. رفعتها إلى حضني وشددت عليها، تمنيت لو ترجع ماءً ودماً، تعود إلى صلبي ولا تخلق.

حطم البكاء جدران كل شيء: وحشة المكان وعتمته، صمته الرهيب. ولم يبق واقفاً إلا الدمعات التي تنهمر من العيون مثل الجمر. ضربت الزوجة على صدرها ونتفت شعرها. عزقت التراب وأهالته على رأسها ولم يستطع أحد إيقافها أو مواساتها.

وضعت البنت على الأرض وأخذت أعفر التراب لأصنع قبراً، زعقت الزوجة أن أتوقف. قلت: لماذا؟ قالت: وهل تريد أن تقتلنا أيضاً. دعنا نأكلها لنعيش. ثم نهضت بجنون إلى السيارة. نزعت فرش كراسيها. كومت أيضاً بعض القش والحطب ثم أضرمت النيران. سحبت الجثة وقربتها من النار، وصارت تقطع منها جزءاً جزءاً وترميه في النار. ثم تأكل وتطعم بقية الأولاد. إنغمس الجميع في الأكل ونسوا ما الذي يأكلونه. ولما انتهوا نظروا إليّ. □

نوال السعداوي
كاتبة وباحثة من مصر

خداع الكلمات

من «الحماية» إلى «النكسة» إلى «بيولوجيا التكاثر»



أتابع من موقعي، هنا في جامعة ديوك، على الشاطىء الشرقي لأميركا الشمالية، ما يكتب في الصحف والمجلات المصرية. فرق كبير بين أن أقرأ عن مصر وأنا داخلها.

يحتاج الإنسان دائماً إلى مسافة ليرى نفسه. لا يمكن أن نرى أنفسنا ونحن داخل أنفسنا. إن العين لا ترى نفسها.

منذ مؤتمر السكان العالمي أو القاهرة ٩٤، أصبحت بعض

الكلمات مطروحة في الصحف والمجلات. كلمات كانت «تابو» أو من المحـرّمات. مثـل: الجنس. الختان. الإجهـاض. العلاقات الشاذة. الحمل، السفاح، حرية النساء.

بالطبع أنا لا أشاهد التلفزيون المصري هنـا في هذا المكان البعيد وراء المحيط الأطلسي. لكن قـرأت عن بعض بـرامج التلفزيون في الصحف المصرية. مثلاً في برنامج حديث المدنية (الثلاثاء ١٦ آب/ أغسـطس ١٩٩٤) قرأت أن السيـد وزيـر السكان قال إن الثقافة الجنسية مطلوبـة. لكنه طـالب بتغيير كلمـة الجنس إلى كلمة أخرى، هي فيزيـولوجيـا التكاثـر، أو بيولوجيا الإنجاب.

إن هذه العبارة هي التي دفعتني إلى كتابة هـذه المقالـة رغم أنني بعيدة عن مصر، إلا أن قلبي مع هذا الوطن الـذي خُدع على مر العهود والأزمان.

لو أن وزير الإسكان ترك مكتبه وعاش بضعـة أيام في قـرية مصرية، وبدأ يتكلم مع الفلاحات والفلاحين عن فيزيولوجيا التكـاثـر أو بيـولوجيـا الإنجاب، فـإن أحـداً لن يفهمـه. «فيـزيـولـوجيـا» كلمـة إنكليـزيـة هي تـرجمـة لعلم «وظـائف الأعضاء». أما «بيولوجيا» فتعني «علم الأحياء».

لم أعـرف هـذه الكلمات إلا حين دخلت كليـة الـطب في جامعة القاهرة العام ١٩٤٩.

حين اشتغلت طبيبة في الريف المصري العام ١٩٥٦ لم يكن هنـاك فلاح أو فـلاحة يفهم مثـل هـذه الكلمات الإنكليـزيـة. لكنهم كانوا يعرفون كلمـة «الجنس»، وكـانـوا أكثر صراحـة من زمـلائي الأطبـاء والـطبيبـات في منـاقشـة «الجنس». ذلـك أن حياتهم الطبيعيـة مع الحيوانات في الحقـول والبيوت، كـانت تفرض عليهم مشاهدة العلاقات بين الإناث والذكـور كأشيـاء عادية، لا يندى لها الجبين.

في وحـدة طحلة الـطبيـة العـام ١٩٥٦ كـان معي زميـل طبيب. أذكر أن الدم صعـد إلى وجهه خجلاً حين رأى ذكـراً جاموساً يمارس الجنس مع أنثى جاموسة. أخفى الطبيب عينيه بيديـه، فضحـك الفـلاحـون والفـلاحات. قـالت إحـدى الفلاحات لي فيا بعد (بعد أن انصرف الطبيب): «ولاد البندر خرعين». ثم حكت لي نكتـة جنسية شائعة بين الفلاحـات (حكيت هذه النكتة في إحدى المؤتمرات الـدولية النسـائية التي عقـدت في ألمانيـا العام ١٩٧٦، وضجت القـاعة بـالتصفيق، وقالت رئيسة المؤتمر: إن الفلاحات أكثر قدرة على السخرية من غباء الرجل الجنسي من الأستاذات في الجامعات أمثالنا).

لا أظن أن الرقابة تسمح بنشر هذه النكتة التي سمعتها من الفـلاحات في قـرية طحلة العـام ١٩٥٦. لكنها تـدل على أن أهل الريف، نساءً ورجالاً، أكثر دراية بالجنس من الأطباء.

إن كلمة «علم الجنس» في الإنكليزية هي «سكسولوجيا».

لو ذهب وزير السكان إلى أهل القرية، وقال لهم، سأحـدثكم عن «السكسـولوجيـا»، فلن يفهمـوا شيئـاً. لكن إذا قـال لهم سأحدثكم عن «الجنس» سوف يفهمون.

حين اشتغلت طبيبة في قـريتي طحلة وكفر طحلة وغـيرهما من قـرى القليوبيـة، كنت أتحدث مـع الفـلاحـات عن عـادة «الطهارة» («الختان» باللغة العربية الفصحى).

في شتاء ١٩٥٧، وأنا في الوحدة الطبية بقرية طحلة: حمـل الفلاحون إليّ بنتـاً صغيرة في الثـامنة من عمـرها تنـزف. حين فحصتهـا وجدت أن الـداية التي قـامت بعمليـة الـطهـارة قـد أوغلت بالموسى في اللحم.

ذلك اليوم، عقدت اجتماعاً للفلاحين والفلاحـات في بيت جدتي (والدة أبي) بقرية كفر طحلة. تحدثت معهم عن مضـار عـادة الـطهـارة. كـانـوا يهـزون رؤوسهم في اقتنـاع وفهم. لم يكونوا في حاجة إلى ترجمة الكلمات العربية بالإنكليـزيـة. لكني كنت استخدم كلمة عـربية فصحى هي «البـظر»، وهو عضـو المرأة الجنسي الذي يبتر بالموسى في عملية الـطهارة. لكن ابنـة عمتي «زينب»، وهي فلاحة من عمـري تقريبـاً، تضايقت من هـذه الكلمـة «البـظر» التي لم يكن الفـلاحــون يفهمـونها، وشوّحت بيدهـا في وجهي بغضب، وهي تقول بصـوت عال: «قـوليلهم «ظنبور» يـا بنت خـالي بـدل الكلمـة دي اللـي مش عارفينها».

لكني في العام ١٩٥٧ كنت عاجزة عن نطق الكلمة باللغة العامية التي يتكلم بها ملايين الناس في مصر.

ما الفرق بين كلمة «ظنبور» وكلمة بظر؟! كلمة بـظر كانت سهلة بـالنسبـة إليّ، وكـانت صعبـة بـالنسبـة إلى الفـلاحـين، والعكس كان صحيحاً. كلمة ظنبور بـالنسبة إليهم أسهـل من كلمة بظر.

في شتاء ١٩٥٧ أيضاً، حمل الفلاحـون إليّ فتاة في الخـامسة عشرة. كـانت عروسـاً بجلبـاب العـرس وهي تنـزف. حـين فحصتهـا وجدت أن هنـاك جرحـاً في المهبـل وثقبـاً في المثـانـة البـولية. كـانت العروس قـد تعرضت لفض بكـارتها بـإصبع الـزوج. كان الـزوج فلاحـاً في الثامنـة عشرة من عمـره، لـه إصبع قوي غليظ وظفر طويل، نفذ هـذا الإصبع بـالظفـر من جدار المهبل ثم ثقب جدار المثانة البولية.

أيضاً ذلك اليوم، عقدت اجتماعاً للفلاحين والفـلاحات في الـوحدة الـطبية نفسهـا. كان اسمهـا «وحدة طحلة المجمعـة» (تشمل وحدة طبية + مدرسة + وحدة اجتماعية).

كان الاجتماع حاشداً، حضره ناظر المدرسة والاختصاصي الاجتماعي والممرضات والممرضون وعدد من الفلاحين والفلاحات. شرحت لهم مضارّ فض البكارة بالإصبع. كانت التقاليد هي أن الدم الذي تنزفه العروس هو دليل العذرية. «بشكير» كبير أبيض يتلقى الدم، ويرفع عالياً لتشهده المئات من عيون القرية، وبذلك يثبت «شرف البنت وعائلتها».

في هذا الاجتماع، دار الحوار حول الجنس، والشرف، والبكارة، وكل شيء. كانوا يهزون رؤوسهم في اقتناع وفهم. لم يشعر أحد بالحرج، إلا الاختصاصي الاجتماعي، وكان شاباً من البندر (من القاهرة) لم يتعود على مثل هذا الحديث. قالت عنه إحدى الفلاحات: «ولاد البندر خرعين!».

أذكر أن الاختصاصي الاجتماعي صعق، حين قلت أن حوالى ٢٨٪ من البنات يولدن بدون غشاء بكارة، وبعضهن يقتلن في الصعيد وهن بريئات.

إلا أن الفلاحات لم يصعقن. وقالت واحدة لي: «الداية كتر خيرها عارفة كل حاجة، وبدل الفضيحة ترفع الداية البشكير بالدم، حد عارف هو دم إيه، يمكن دم فرخة».

أوحى إليَّ عملي، كطبيبة في الريف، أن أصدر كتابي «المرأة والجنس» العام ١٩٦٩. إلا أن الرقابة صادرت الكتاب في العام ١٩٧١ (نسخة دار الشعب) ثم أعيد نشر الكتاب في بيروت العام ١٩٧٢.

حتى اليوم (تشرين الأول/ أكتوبر ١٩٩٤) صدر من هذا الكتاب ملايين النسخ. وعلى مدى ربع قرن تقريباً، وهذا الكتاب يعاد نشره في بيروت، وفي تونس والمغرب والجزائر والسودان وسوريا وغيرها من البلاد العربية.

في بيروت، كان الكتاب ينشر عن طريق دار النشر. وأيضاً عن طريق عصابات تصوير الكتب ونشرها، دون حقوق للناشر أو المؤلفة.

قام أحد الأساتذة في المغرب بدراسة حول كتاب «المرأة والجنس»، وذكر أنه وزع في البلاد العربية كلها، بما فيها السعودية (دخل عن طريق التهريب). وبلغت عدد النسخ التي وزعت أكثر من ٣ ملايين نسخة (كان ذلك في العام ١٩٨٠).

في زيارة لي لجامعة بنغازي في ليبيا العام ١٩٨٩، وجدت الكتاب يُباع على أرصفة الشوارع. كان الكتاب ممنوعاً في ليبيا لبضع سنين.

لماذا أقبل ملايين الرجال والنساء على قراءة كتاب حول «الجنس»؟! لماذا حاولت معظم الحكومات العربية مصادرة الكتاب بما فيها الحكومة المصرية العام ١٩٧١؟

في السعودية سوق كبيرة للكتب الجنسية والصور العارية وأفلام البورنو

قال لي وزير الصحة العام ١٩٧١: لو أنك جعلت عنوان الكتاب «المرأة وفيزيولوجيا الإنجاب»، بدلاً من «المرأة والجنس»، ربما كان أفضل. إن كلمة «الجنس» «تابو». قلت لوزير الصحة: يجب إزالة هذا «التابو» وليس كلمة الجنس. ثم إن الكتاب قد صودر بسبب المضمون، وليس العنوان فحسب.

كم من الكتب الجنسية تباع على أرصفة الشوارع، دون أن يصادرها أحد! حتى في السعودية هناك سوق كبيرة للكتب الجنسية، والصور العارية، وأفلام الجنس الأميركية. لكنه الجنس الرخيص. الجنس المبتذل أو ما يسمى بالإنكليزية «البورنوغرافي». الجنس الذي يروج لإثارة الشباب وصرفهم عن أمور السياسة في البلاد.

أما الجنس الذي يربط بين القهر الجنسي والقهر السياسي والقهر الإقتصادي فهذا غير مطلوب، بل خطر، ويجب مصادرته فوراً.

يا زملائي الأطباء في مصر، ويا وزير الصحة والسكان. إن الشكل لا ينفصل عن المضمون. إن كلمة الجنس لا تنفصل عن مضمون الجنس. نحن في حاجة إلى شجاعة الصدق العلمي، وليس استبدال كلمة بكلمة.

إن استبدال كلمة بكلمة لن يفيد أحداً. بل سوف نفقد ربع قرن آخر، ندور في حلقة مفرغة من الكلمات الجوفاء. إن استبدال كلمة بكلمة لا يؤدي إلى المعرفة أو الوعي. بل يؤدي إلى ما يسمى «تزييف الوعي».

هل تغيرت أحوالنا حين غيرنا كلمة «هزيمة» بكلمة أخرى هي «نكسة»؟ لو واجهنا «الهزيمة» على حقيقتها «كلمة ومضموناً»، لربما قضينا على الأسباب الحقيقية لهذه الهزيمة. إلا أننا ندور في تلك الحلقة المفرغة. الاكتفاء بتغيير الشكل وحده، وليس الشكل والمضمون معاً.

إستعمرنا تحت كلمة «الحماية». استبدل الإنكليز كلمة الاستعمار بكلمة الحماية. هل غيرت الكلمات شيئاً؟ زيفت الوعي. اليوم تم استبدال كلمة «الحماية» بكلمة «المعونة».

إننا أيها السادة لا نعيش على معونة أحد. إننا ندفع من عرق الشعب المصري للولايات المتحدة الأميركية أكثر من ستة أضعاف ما نأخذه منها.

إن الاستعمار الجديد يشتغل تحت أسماء جديدة وكلمات جديدة. كلمة «التنمية» مثلاً، هي إحدى الكلمات التي يشتغل تحت شعارها الاستعمار الجديد، وسوف يشتغل تحتها في نهاية القرن القادم الواحد والعشرين، ثم يستبدلها بكلمة أخرى.

إنهم يستخدمون الآن كلمة «المجتمع المدني» بدلاً من كلمة «الشعب». يستخدمون كلمة الهيئات أو «المنظمات غير الحكومية» بدلاً من كلمة المنظمات الجماهيرية.

كلمة «الشعب» أو «الجماهير»، مثل كلمة «الجنس»، من الكلمات «التابو»، ويجب تغييرها إلى كلمة أخرى.

إن «الدين» أيضاً كلمة حساسة، مثل الجنس. لذلك، هم يقولون اليوم «التيوقراطية» بدلاً من الدين. وهكذا يستمر تزييف الوعي.

بقيت كلمة أخيرة. في جريدة الأهالي، قرأت لكاتب اسمه خالد منتصر (عدد الأهالي ٣١ آب/ أغسطس ١٩٩٤، ص ١٠) يقول: «علينا أن نعرف أن الجنس قد دخل غرفة المعمل منذ الستينات، على يد العالمين ماستر وجونسون».

إن الجنس لم يدخل غرفة المعمل على يد ماستر وجونسون. بل العكس. لقد حاول ماستر وجونسون فصل الجنس عن السياسة والاقتصاد، مثل معظم علماء الجنس في أميركا. إلا أن هذا موضوع كبير يحتاج إلى مقالات أخرى. □

ختان البنات في مجلة «MS» الأميركية(*)
ملخص الخبر

السيدة «باتريشيا شرودر» والسيدة «باربرا روز كولينز»، هما عضوان في الكونغرس الأميركي، تقدمتا بمشروع قانون جديد لمنع ختان البنات في الولايات المتحدة.

حوالى ١٠,٠٠٠ امرأة في أميركا يواجهن خطورة الختان. معظمهن من القطاعات التي هاجرت إلى الولايات المتحدة.

ختان البنات كان يمارس في أميركا الشمالية حتى العام ١٩٤٠. كان يجري هذه العملية بعض الأطباء لعلاج بعض الانحرافات الجنسية عند بعض النساء.

السيدة «باتريشيا شرودر»، عضو الكونغرس، تأثرت بكتابات وأعمال الدكتورة نوال السعداوي (الأستاذة والطبيبة المصرية، التي تدرس حالياً في جامعة ديوك).

مشروع القانون يعاقب أي شخص يختن أي بنت تحت ١٨ سنة. العقاب يتراوح بين الغرامة والسجن، بحد أقصى خمس سنوات.

النساء المهاجرات في الولايات المتحدة، يطالبن بمعاقبة الأطباء الذين يجرون هذه العمليات، وليس الأب أو الأم. ويحذرن من استخدام مثل هذا القانون ضد القطاعات من المهاجرين في الولايات المتحدة، يطالبن بعمل توعية وإعلام وتعليم للأهالي بدلاً من العقاب.

عن مجلة MS الصادرة في نيويورك
(آب/ أغسطس ١٩٩٤، ص ٩٢)

(*) (MS) هي أكبر مجلة نسائية في الولايات المتحدة الأميركية.



البيوت البعيدة

سامر أبو هواش
فلسطين

■ البيوت البعيدة وليست تضيء
إلا في الأغنيات
البيوت البعيدة كالنمش
ولا زالت في مكانها
وليست جميلة
البيوت البعيدة
إلا في التذكار
وهي هناك
غيرأن الغرفة صارت أصغر
واللعب أقلّ. □

أصل المهر والمصاغ

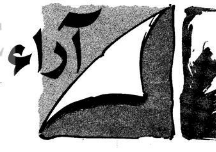
محمد كمال اللبواني
سورية

■ لماذا ترتدي النساء الحلي؟ ولماذا تأخذ هذه الحلي أشكالها المعروفة؟ ولماذا تعلق في أماكن محددة؟ ولماذا يقدم الرجل المهر للمرأة؟ ما هو الأصل في ذلك وكيف تطور إلى أن وصلنا على شكله الحالي؟ أسئلة كثيرة حاولت طرحها على قارئنا العزيز، وقدمت له بعض الأفكار حولها، آملاً أن يتقبلها بروح المعرفة والدعابة، فأنا لم أقصد إهانة المرأة أو الرجل، لكنني أحببت أن أفتح أعينهما على حقيقة مؤلمة ومضحكة معاً.

سنرجع إلى الماضي البعيد، إلى نحو عشرة آلاف سنة قبل الميلاد، حيث بدأ الإنسان في تلك الفترة باكتشاف الزراعة وتدجين الحيوان، مما أدى إلى تحول القبائل التي تشبه القطعان المتنقلة بحثاً عن الصيد والثمار، إلى قرى صغيرة مستقرة جانب الحقول والمراعي، وأدى بدوره إلى التقسيم الأول للعمل، والذي كان متوافقاً مع الجنس ومحاكياً له، أي بين الذكور والإناث، فاهتمت المرأة بالزراعة ورعاية المواشي قرب مسكنها وقرب أطفالها، وذهب الرجل للرعي البعيد والصيد، وأصبح مسؤولاً عن الدفاع ضد الغزاة الطامعين بما استطاعت القرية إنتاجه، وأصبحت ملكية المرأة أمراً مرغوباً فيه للمرة الأولى في التاريخ، ليس بهدف ممارسة الجنس الذي كان مشاعاً ومباحاً للجميع، لأن البشر في حينها كانوا شركاء في الماء والكلأ والنساء، بل بهدف الحصول على الغذاء بشكل منتظم ومستمر مما تنتجه من أعمالها الزراعية أو حيواناتها الأليفة، واستغل الرجل نقاط ضعفها لإخضاعها إلى سيطرته، وتنافس الرجال على ملكية النساء، بالتفاهم أو بالصراع المرير، واستعبدت، في البداية، المرأة المكتسبة في الحروب، وأجبرت على ممارسة عملها المعتاد بالقوة، وأصبح المقاتلون الأشداء يمتلكون الكثير من النساء، والكثير من الخبرات. وأصبحت المرأة المستعبدة، التعويض العملي عن الأم، لأنها تقدم الدفء والغذاء، إضافة إلى المتعة الجنسية. وأصبح الرجل شديد الحذر من سرقة نسائه وقطعانه وخيراته، وشديد الحرص على أن لا تفر حيواناته الأليفة ونساؤه المسبيات، فصار يربطهن بما تيسر له من وسائل، ويضع عليهن العلامات التي توضح ملكيته لهم (الوشم).

ثم فكر في امتلاك أولاد المرأة، وتسخيرهم في العمل والرعي، بدل قتلهم خوفاً من مزاحمتهم له على إنتاج أمهم، وبقيت عادة قتل الأولاد إلى مرحلة متأخرة، حيث نهى القرآن عن هذه العادة. أما الأطفال الذين يكبرون، فإنهم يتعاونون على قتل أبيهم (سيدهم) القاسي، وأكله بعد قتله في وليمة طقوسية عجيبة، أستمد منها الكثير من الشعائر الدينية الممارسة حتى الآن، فأكل الاله أو الأب القتيل بعد الاحتفال الصاخب الذي يقتله أبناؤه، هو سنة الحياة: «هذا جسدي فكلوه، وهذا دمي فاشربوه». ثم امتلاكهم وحدهم لأمهم بعدها (أسطورة أوديب)، ثم التنازع فيا بينهم على هذه الأم، وعلى الأخوات أيضاً.

وإلى هذه الفترة لم يكن الجنس مقيداً، ولم تكن هناك محرمات جنسية. لكنه عندما أصبحت ملكية الأطفال مقيدة، نشأ التنازع عليها وأجبرت المرأة على تقديم كل أولادها لسيدها فقط، حتى لو كانت قد حملت من غيره. ثم حرمت ملكية الأخوات حصراً للتنازع بين الإخوة (أسطورة هابيل وقابيل تعبر عن الصراع بين الراعي والمزارع، وبين الإخوة على الأخوات). وبقي الأولاد يتوارثون ثروات



آبائهم، بمن في ذلك ضمناً نساؤه. ونشأت الحاجة إلى إقامة الود والتفاهم بين الأب والأولاد، بدل التناحر والتنازع، فقدست رابطة الدم، واعتبر الأب الولد الذي يأتي من صلبه، استمراراً له ولروحه، كما اعتبر الولد نفسه استمراراً لأبيه وأجداده، وتطورت عادة عبادة الأجداد، وتقديس مقابرهم، وأصبح النسب أمراً بالغ الأهمية. وأجبرت استطراداً المرأة - العبدة - على حصر ممارستها للجنس في سيدها وزوجها ووالد أطفالها فقط، والذي بقي، مع ذلك، يقبل أن تذهب زوجته وتستبضع من رجل قوي غيره، لتنجب له أولاداً أشداء، بينما لم يكن هو يحصر نشاطه الجنسي فيها وحدها أو في نسائه المتعددات وفي إمائه وحدهن؛ بعد إلغائه لحرية المرأة.

في تلك المرحلة نشأت المحرمات الجنسية، واختلط الجنس بالعبودية، وتحول الاسترقاق الصريح إلى زواج، وصار الرجل يخطف زوجة وليس عبدة، لأنها ستنجب له الأولاد الذين يحملون دماءه، وقد يضطر أحياناً إلى دفع ما يرضي أهلها الأشداء الذين يهبون لاستعادتها (وهذا هو أصل المهر)، أو يقدم لها ما يجعلها تقبل استعباده لها، خاصة أن الجنس محرم عليها إلا مع زوجها، وحياتها مع أهلها ليست أقل عبودية وقهراً، فالمجتمع الذكوري يحاصرها من كل الاتجاهات. لكن المرأة استطاعت استغلال رابطة الدم الجديدة، التي حلت محل رابطة الرحم، لتعزيز مكانتها وتحقيق بعض المكاسب التعويضية، مستفيدة من قوة ارتباط أولادها بها، بعد أن تعززت مكانتهم داخل الأسرة الأبوية، وراحت تضيق على الزوج، إلى أن استطاعت أن تفرض عليه هو الآخر أحادية الجنس (وتوّجت المسيحية الناشئة هذا النصر) وانتشرت أسرع في المجتمعات الزراعية، حيث تنجح الأسر البطريركية المعتمدة كلياً على رابطة الدم والطهارة والعفة الجنسية. وصار لزاماً على الزوج أن يأخذ عبدته (زوجته) بالحسنى، وأن يدفع لها ثمن قبولها، بعد أن كان يدفع لأهلها ثمن رقبتها. وصار الرباط الذي يربط بين رجل واحد وامرأة واحدة فقط، هو رابط إلهي مقدس لا ينفصم. وأصبح الزواج هو المؤسسة الوحيدة التي يسمح بممارسة الجنس داخلها، إضافة إلى كونه المؤسسة الاقتصادية الأساسية في المجتمع. وتحول الزواج الذي بدأ على شكل استعباد اقتصادي للمرأة، إلى مسلك وحيد للحصول على الحاجة الجنسية، لكن هذا الزواج سيبقى عاجزاً عن تحقيق كل الرغبات الجنسية التي تولدها الطبيعة الفيزيولوجية، وطبيعة الحياة الاجتماعية، وسيبقى إذاً في حاجة مستمرة إلى قوانين جنسية رادعة تحرسه من أهواء ورغبات الإنسان الفطرية، التي صارت مع الزمن رغبات ونوازع شيطانية.

صارت عملية الزواج تبدأ بالمحبس (والمحبس اسم مكان لفعل حبس يحبس، أي سجن يسجن). ويقولون أيضاً قفص الزوجية، ويقولون عقيلته [أي مربوطه بالمعنى الحرفي، لأن فعل عقل يعني ربط، والمعقول هو المربوط، ومنه اعقل توكل، أي اربط وتوكل). ونقول ذهب فلان وعقيلته، أي ذهب فلان والمربوط إليه، وكأن المرأة بهيمة تربط إلى صاحبها، وكأننا نقول ذهب فلان وبعلته، لأنه هو الآخر سيصبح بعلها (ربما سقطت نقطة الغين أثناء تنقيط الحروف سهواً). وأحدهم يفضل عندما يتحدث عن زوجته أن يسميها العنزة، نظراً إلى أن اسمها عورة، وهو يخجل من ذكره. أما لماذا يخجل؟ هل لأنها مسروقة؟ أم لأنها حرمة؟ على كل حال في البلدان الغربية يتغير اسم الزوجة لتحمل اسم زوجها.

وعلاقة الربط ليست هفوة لفظية، لأن بقايا السلاسل التي كانت تربط بها الزوجة - العبدة - أصبحت اليوم خلاخيل (تترنم شادية على صوت رنينها)، مثلما كان يترنم الذكور بها عندما كانوا ينتظرون زوجاتهم العائدات، محملات بالغذاء والدفء والمتعة. وإلى الآن معظم الرجال يأمرون زوجاتهم بأن يحضرن لهم الطعام ويعتبرون ذلك واجباً أبدياً عليهن، فالمرأة خلقت للمنزل، ولخدمة الرجل. والكثير من الفلاحين يرسلون نساءهم إلى العمل وهم قاعدون، ناهيك بالبدو.

والأساور التي توضع في المعصمين هي أيضاً بقايا أصفاد العبودية، وفلانة تريد من عريسها جنزيراً من الذهب، (هل في كلمة جنزير ما هو في حاجة إلى الشرح؟). ثم ماذا عن سلسال العنق؟ ألا يذكرنا مباشرة بالرسن؟ لكننا سنتساءل كيف أصبح هذا الرسن مذهباً؟ ربما أراد أهلها أن يعلنوا أنهم هم الذين باعوها بإرادتهم وقبضوا ثمنها، ولم تؤخذ منهم عنوة، أو ربما بعض النساء أردن أن يتباهين بالثمن الذي دفع لهن ثمن رقبتهن وعبوديتهن، فصرن يعلقن النقود الذهبية على رسنهن (سلسال عنقهن).

وإلى الآن، يعتبر الرش المزين بالليرات الذهبية (العثمانية أو الإنكليزية) مصاغاً مفضلاً في القرى. فالمهر - الثمن - قد اندمج أخيراً بالقيد، فصار القيد مذهباً. وحرّم على الرجل التزين بالذهب لأنه ليس للرجل مهر (ثمن). وعلقت أيضاً القلائد والتعويذات على الرسن (السلسال) وأصبح العقد المعلق في العنق يحمل معنى رمزياً ثلاثي الأبعاد، واحد يرمز إلى العبودية، وآخر إلى المهر، وثالث إلى الآلهة. (هكذا نصل إلى المعنى الحقيقي الذي تريده من تعلق في عنقها سلسالاً ذهبياً يتدلى إلى ما بين ثدييها، وتعلق به كتاباً أو نصاً).

أما حلقة الأذن فلها أيضاً الدور نفسه، وهي مربط أفضل وأكثر فعالية للرسن من العنق، حيث تستطيع المرأة أن تقاوم، وحلقة الأنف أفضل وأفضل، وعندما شاهدت رجلاً بدوياً عربياً أصيلاً يجر زوجته (بغلته) من الحلقة التي تضعها في خشمها بإصبعه، قررت أن أكتب هذه المقالة، ولكي تكون مقالتي مدعومة بالحقائق التجريبية، سألت أحد البغالة (البغالة تعريفاً: هم من يربون البغال ليستخدموها في التهريب عبر الجبال) كيف تقود بغلتك بدون رسن، فأجاب: هي تعرف طريقها، فسألته كيف توقفها إذا أسرعت وأنت راكب عليها؟ فقال أضع أصابعي في أنفها وأشدها فتتوقف على الفور. عندها أدركت كم كان الإنسان العربي الذي أبدع هذه القلادة، خبيراً بتربية الخيول! ولا عجب فالطبيعة أيضاً ساعدت الرجل على

الإمساك بالمرأة من شعرها الطويل، الذي تفضل الكثيرات من النساء أن يجدلنه على شكل (ذنب حصان).

هل تفهم زوجتي بعد كل هذا لماذا أريد أن أبيع مصاغها؟

في الصباح جاء الجواب سريعاً، يبدو أنها قرأت المقالة وهي ترتب طاولتي التي تركتها على حالها آخر السهرة: لا لن أبيع مصاغي، بل سأحاول أن أحصل على المزيد والمزيد، انه الشيء الوحيد الذي ترضوننا به مقابل كل شيء. أيضاً تستعملونه كزينة لنا، لنبدو جميلات أمامكم. ثم كيف تظن يا فهيم أننا سنقبل التخلي عن مصاغنا هكذا من دون مقابل، ودون أن يتغير في حياتنا شيء؟ هل نسيت أن الرجال يأخذون كل ما يريدون مقابل إرضائنا ببعض الذهب. أنت تقول إنه قيد، لكنه مصغّر، هو رمز للقيد، فإذا حذفنا الرمز، ألا يبقى المرموز إليه؟

لقد أغفلت في تحليلك أمراً هاماً، هو لماذا تحولت السلاسل الكبيرة إلى أساور وحلقات وعقود زينة؟ لماذا أصبح الرسن سلسالاً رفيعاً في العنق؟ لأن الرجل لم يعد في حاجة إليه بعد أن ربط المرأة بألف رباط ورباط، ووضع فوقها كماً هائلاً من المحرمات والواجبات والأنظمة الرادعة، وقيم الشرف والعفة والانضباط والخجل والتستر والاحتجاب، وعدم رفع الصوت وعدم إظهار الوجه، إضافة إلى الرباط الاقتصادي الخانق. لقد استطاع الرجل أن يربط المرأة بأربطة داخلية شديدة القوة، فلم تعد له حاجة إلى أربطتها الخارجية. وتمسك المرأة بالمصاغ، ليس تمسكاً بعبوديتها، بل ببعض التعويض المادي عن عبوديتها المزمنة. لا، لا، لن تستطيع خداعي، ما دامت المرأة على حالها، فإنني سأعتبر أنها مجنونة من ترخص في ثمنها، وأنه متآمر على المرأة من يدعو إلى تخفيض المهور، واذا كنا عبيداً فلنكن عبيداً بثمن مرتفع، وليس بثمن بخس.

ماذا أقول...؟

ليس.□



ثائر دوري
سورية

■ عندما كنا صغاراً نسكن في بيت جدي الذي توفي قبل أن أولد أنا، كانت جدتي تجعله يعيش بيننا، تقول: (هنا في هذه الزاوية كان يجلس، أو بهذه المسبحة كان يسبح، كان يقول كذا). لذلك كنا نشعر بأنفاسه تملأ المكان. ثم باع أعمامي البيت، وهدمه المتعهد ليبني مكانه بناء طابقياً، ومن يومها لم يعد لجدي مكان بيننا حتى جدتي لم تعد تذكره إلا نادراً. إن تواجد الأجيال في المكان نفسه يضيق المسافة بين هذه الأجيال ويلغي الزمان ويجعل الأموات يعيشون بين الأحياء. عندنا في الأرياف ما زال الناس يتكلمون عن الماضي بصيغة (البارحة، السنة الماضية) وعندما تدقق تكتشف أن هذه السنة الماضية ربما كانت قبل عشر سنوات، ومن هنا أهمية المكان بتضييق المسافة بين الأجيال وحفظ الذاكرة الجمعية ونقل الأفكار والعادات والتقاليد خاصة أنه قبل عمليات التحديث في مجتمعاتنا كانت الأسرة تعيش في مكان (بيت) واحد وهذا يسمح بتواجد خمسة أجيال أحياناً في بيت واحد وهو أمر بالغ الأهمية في حفظ ذاكرة وثقافة وعادات المجتمعات التقليدية التي ما زال التاريخ ينتقل فيها شفاهاً. وتتم الاستعاضة عن هذه الآلية في المجتمعات الحديثة بالتاريخ المكتوب (تدوين كل شيء)، المتاحف، النصب التذكارية، في أوروبا لكل حدث نصب تذكاري، ولكل شاعر مهم متحف. وإلا كيف سيبقى هذا الحدث أو هذا الشاعر في الذاكرة الجمعية! وهنا تكمن مأساة مجتمعنا وداء فقدان الذاكرة الذي يعاني منه. نحن مجتمعات ما زالت الحكاية والخبر المنقول شفاهاً يلعبان دوراً هاماً فيها. ولم يأخذ الخبر المقروء دوره إلا عند شريحة

البيت العــــربي

صغيرة مثقفة. وفي الوقت عينه هدم الأساس المادي الذي يحافظ على هذه الذاكرة المشفوهة. فالأحياء القديمة دمرت ونشأ مكانها بناء هلامي طابقي لا يمت بأي صلة إلى هذه الذاكرة. وأعقب هذا التدمير تشتت الأسرة التي عاشت في مكان واحد مئات السنين وبالتالي انفصلت عن ذاكرتها. مجتمعات كاملة تعاني من مسخ للذاكرة؛ لا متاحف لا تاريخ مدون لا نصب تذكارية. مجتمعات بدون ذاكرة. كلما مررت قرب النواعير شعرت بالأمان وتذكرت أجدادي أبناء هذه الأرض الذين بنوا هذه النواعير، لكن لو هدمت هذه النواعير هل سأتذكر أجدادي أولئك وأتذكر أن جذوري كتلك السنديانة العتيقة، ضاربة في سابع أرض ومن الصعب، إن لم نقل من المستحيل، اقتلاعها؟

عندما كنت صغيراً كان أبي يحضر سمكاً نهرياً. تجلس أمي لتنظفه. وعندما تقطع الرأس تهرب السمكة من يدها فأتساءل: أبعد كل هذا الوقت ما زالت حية؟ ألم يعلمونا في المدرسة أن السمك لا يعيش إلا في الماء! ومرة لفت نظري أن السمك البحري لمجرد خروجه من الماء يموت. بقيت هذه الظاهرة في ذهن الطفل الذي كنته بغير تفسير حتى العام الماضي، حيث كنت أقرأ لفرانسوا جاكوب (لعبة الممكنات) فإذا به، على غير توقع، يشرح لي هذه الظاهرة يقول: إن سمك المياه العذبة (الأنهار والمستنقعات) وخلال عملية تطور طويلة، تأقلم مع نسبة الأوكسيجين المنخفضة الموجودة في مياه المستنقعات فتطور جهازه التنفسي (الرئتان) لذلك يستطيع اقتناص كمية من الأوكسيجين من الجو. أما السمك البحري، فلا وجود لهذه الآلية عنده، كونه يعيش في بيئة مليئة بالأوكسيجين.

المكان بالنسبة إلى الشخصيات كالماء بالنسبة إلى السمك. فضمن هذا المكان تسبح الشخصيات ويساهم المكان في تشكيلها، فالبيت العربي (عدة غرف وأرض دار وبحرة وبعض شجيرات) يدل على طريقة حياة مجتمعية قوامها الأسرة التي ترفع جدراناً عالية بينها وبين الجوار. وزيادة في عزلتها عن المحيط أحضرت الطبيعة (البحرة، الياسمينة، الشجرة) إلى عندها كي لا تخرج هي إليها.

بعد أن وصفت لك المكان، هل من حاجة إلى القول لك إن رب البيت يعود عند الظهيرة يفتح الباب بالمفتاح فيجد زوجته وأولاده بانتظاره، يغلق الباب، يأكل، ينام، ثم يجلس مساء قرب البحرة يتسامر مع زوجته ويلعب مع أولاده؟ وكذلك إذا وصفت لك كافتيريا بأضواء كابية وسقف ضاغط وموسيقى «سلو»، خمن وحدك أنه في الركن هناك عاشقان يتهامسان، ولنتذكر أن الطبيعيين الفرنسيين قالوا على لسان زولا، إننا نستدل على الإنسان من بيته، كما نستدل على الحيوان من شكل جحره. كلما رأيت المدن الهيلينية المنتشرة في بلادنا والمبنية وفق مخطط قائم على وجود الأغورا (الساحة) والمسرح، تخيلت أي حياة ديموقراطية كانت تعيشها هذه المدن. وحين أقارن ذلك مع مدننا التي تنعدم فيها الساحات والأندية العامة وأماكن التجمع، إلا ما تبقى من عهد العثمانيين والاستعمار الحديث، أتخيل أي حظر على التجمعات يمارس، وكيف يراد للفرد أن يبقى وحيداً حبيس جدران شقته كفرد وحيد. إن المجتمعات الهلينية مجتمعات الأغورا والمسرح، مجتمعات بامتياز. أما نحن فمجتمعات أفراد. لنمارس لعبة جديدة، تعال نقل سمك البحر إلى مستنقع، ولنتخيل ماذا سيحدث في البدء. لن تكفيه كمية الأوكسيجين الموجودة ولا يستطيع اقتناصه من الجو. سيكافح ليحصل على كمية أكبر، ثم سيتعب ويختنق. وبالطريقة نفسها أنقل جدتي من بيتها العربي إلى شقة، وأنقل معها جرن الكبة فقط لا غير. ولنتصور أي مشاكل ستخلق من جراء ذلك. فهي عندما تدق في الجرن إبان الظهيرة سيستيقظ الجيران أسفل منا على صوت الدق. ويصعد أحدهم ويطلب منها أن تتوقف لأنهم يريدون النوم، ستجيبه أنا في بيتي وحرة. سيقول لها لكنك تزعجيننا. ستبقى مصرة أنها تدق في بيتها، وسينشب خلاف عميق بلا حل بينها وبين الجيران.

وحدة جدلية تربط بين الأشخاص والأمكنة. فكما أن الأمكنة تؤطر الشخصيات وتسمها بميسمها، كذلك عندما يصنع الإنسان مكاناً يصنعه ملائماً لحياته ونفسيته. ومن هنا الاغتراب الذي نعاني منه في مدننا وأريافنا بعد عمليات التحديث التي تمت. فأشكال البناء ومخططات المدن مستوردة استيراداً لا يتلاءم لا مع البيئة ولا مع العادات ولا التقاليد ولا طريقة العيش. والمثال الأكثر تطرفاً وطرافة قرأته في تقرير عن السكان في البلاد العربية مفاده أنه في الأردن بنيت مبانٍ على شكل فيلات لإسكان البدو. فنصبوا خيامهم في الحديقة وأسكنوا مواشيهم داخل البناء. والبانيو وجدوا له وظيفة: المعلف. □

منذ أن انتبهت إلى موجة «النسوية» عندنا - من فترة وجيزة - وعلى شتى ضروبها وصنوفها وتياراتها، لم أرَ فعلاً نسوياً جماعياً، إلا على مستوى ثقافي حصراً، وفي دوائر صغيرة معينة، محاطاً على الأغلب بمثقفين يتحسسون مسدساتهم.

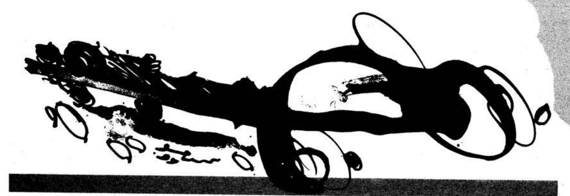
وهذه «النسوية» - على صعوبة توحيدها وجهة وفكراً - تطبع بميسمها شخصيات معدودة، تحاول عبثاً لفت انتباهنا إلى الأهمية الكبيرة والدلالات الأكبر لهذه الموجة في تأثيرها بالعقل الثقافي والحقل العام. ولكنْ، ومثلما يحدث اليوم لكل المسائل الجدية، ثمة استخفاف وخفة وتطيير وتشبيح، أي باختصار لا أحد يقيم وزناً لهذا الحماس لدى بعضهن في إثارة موضوع «النسوية» سياسة وأدباً واجتماعاً. أي ثمة إحساس بالفشل في عملية إقلاع الحركة النسوية، وبالتالي فهن، المعدودات، فشلن في «تمثيل» النسوية، أو في إظهارها ظهوراً حقيقياً فعالاً ومؤثراً.

يوسف بزي



عرب الفتاة

النسوية في شبهة الكتابة والسياسة والاجتماع



ربما «النسوية» موجودة عندنا، وتعلن عن نفسها بخجل وبروح تسووية (من تسوية) وتقدم صورتها مغطاة بضباب خفيف خشية عواقب لا تحمد، مثل أن يجفل البعض منها أو تسبب نوبات عصبية للبعض الآخر... إلخ. وبالتالي، فإن أداءها الذي يجب أن يكون مسرحياً ونافذاً وباهراً وصادماً، إقتصر حتى الآن على همسات ونقاشات متقطعة ومبعثرة لا تؤمن قدرة لإزاحة الخطاب المنفلش على «أرض الواقع» (حلوة هذه الكلمة؟!) لا الآن ولا في المستقبل المنظور. وبلغة لبنانية محببة، نقول لم تستطع «النسوية» أن تؤلف جبهة، أو تتحضر لهجوم صاعق أو تشهر أسلحتها (إشتقنا للمعارك إي والله...).

لا أكتم أن جزءاً لعيناً فيّ يحرضني على السخرية، فكما تعرفون أننا نحن الرجال وضعنا أوزار الهزيمة في أحضانكن، أنتن صاحبات البلاوي والكيد وقصة التفاحة والسِكْس واستحالة العيش معكن ومن دونكن. يعني وبما أن حائطكن واطىء ولا أستطيع السخرية من جميع الأحوال والسلطان وما صرنا إليه، أفش خلقي وأمارس ساديتي المكبوتة قدر ما أشتهي. وكما أسخر من تجربة الأحزاب وسطوة الأفكار الجادة الحازمة، قررت سلفاً السخرية من النسوية قبل أن تستشري، بل حرضت الآخرين ليحذوا حذوي في كل لقاء عام أو خاص.

أما بعد...

ما يعنيني من الموضوع أنني أعيش في بيروت، ويحكى أنه في السبعينات جرت مظاهرة للعراة. كما أنني أذكر الميكروجوب (التنورة البالغة القصر) وكعوب السكربينات الثخينة والعالية. أذكر البلوزة النسائية الأشبه ببروتيل رجالي. كان وقتها الجسد الرجالي يعلن عن نفسه أيضاً، القميص المفتوح على صدر عارٍ، البنطلون الشديد الضيق على المؤخرة والمقدمة العلوية، حيث تفاصيل العضو الذكري شبه بائنة. كان السوق العمومي (بيوت الدعارة) شرعياً ومحمياً. كان «المايوه» بقطعتين للنساء و«سليب» ضيق للرجال، وكل هذا في مدينة عارية عن بكرة أبيها، مفتوحة وفاتنة أمام البحر وأمام البر. كانت مجلات الجنس (بلاي بوي، بانت هاوس) تصلنا طازجة غير مقصوصة، مباحة للجميع. بل أذكر أنه في بيروت كانت تصدر مجلة اسمها «الجنس» وباللغة العربية ولا تقل قيمة وإثارة وعلماً عن أي مجلة أجنبية.

هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى، كانت بيروت في تمدين مدينتها، تنجز شروط الانتقال من الريف إلى أنشطة مدينية تستدعي تشكلاً اجتماعياً مختلفاً، فيه ترف ولهو ودعة وكماليات عيش رغيد، أي بمعنى آخر، كانت تستعد لمشاركة العالم في نمط العيش الكوسموبوليتي (إختلاط، تنوع، تعدد وانفتاح) سياسة واجتماعاً وثقافة. إذاً وفي فترة قياسية تتناسب مع الازدهار الاقتصادي القياسي، حدث التغير. وكان من البديهي أن يلمس هذا التغير مستوى معرفياً آخر، يتصل بالآداب والفنون والقيم التي تجسدها المدينة.

ومن الواضح أن مجتمع المدينة يبدأ حينما تبدأ الكتابة، ولذا وفي غمرة انخراط المدينة بكتابتها، ومن ضمن مغامرتها التحررية، إنطلقت النسوة، كما الرجال، في الكتابة و«النضال» و«الحفلات» و«العمل» و«اللهو» و«التدخين» وارتياد المطاعم ولبس البنطلون و«التعلم». وهنا بالذات بدأت المشكلة. ثمة شيء ناقص: النسوة لا ينلن الفرصة نفسها المتاحة للرجل. بدأنا نتحسس المشكلة. المناضلة يحولونها من أنثى إلى ذكر والأمثلة كثيرة. المتعلمة تورط مع عدد لا يستهان به من الطناجر والأولاد والنشاطات الخيرية (على نمط توزيع المهام بين رئيس الجمهورية والسيدة الأولى!). الأمية تحاصر بالعيب والحجاب و«قشاط» الأب. الكاتبة مشروع عاهرة متجولة بين كراسي المقهى. السكرتيرة عشيقة حتماً لرب العمل... إلخ. لقد نجحنا في إسقاطكن بالضربة القاضية.

وعلى ذمتي، وكنت في ميليشيا علمانية جداً، كان يسود المثل: «الرفيقة للرفيق في غرفة حمراء والشبل للحزب» وعملياً أثناء النضال الفعلي، أي في مواقع القتال كنا نتداول مواعيد مجيء الرفيقات للترفيه، وحتى اليوم لا أفهم كيف كن يطقن رائحة الأرجل والأجساد والأفواه. رائحة المقاتل بذقنه الطليقة وشعره الكثيف الطويل وإبطيه وحوضه وقدميه. مقاتل لا يستحم إلا مرة في شهر. إنهن حقاً مناضلات.



الرفيق للرفيقة والشبل للحزب!

كل هذا الإرث، وقد نضيف إليه تراث الجواري والإماء والزوجات العديدات، يصبح معه معنى امرأة جنس (Sex) ومعنى (Sex) بالعربية على مستوى الممارسة هو احتمالات شتى للاغتصاب. وحتى لا نتوه في تأويلات اللغة وارتباط الأخيرة بالحقيقة، نعود إلى فعل الكتابة. الكتابة التي تساوي مدينة، والمدينة ترادف التحرر أو المدنية. ولما كانت الكاتبات يردن إمساك اللغة، جعلن الرجل مشوشاً ومربكاً. إذ كيف، يغدو التأويل الذي يسيره الرجل منذ فجر التاريخ في عصمة امرأة! المرأة عليها بالثرثرة (وهي من تأكيدات الرجل: المرأة ثرثارة) والرجل عليه بالكتابة. إذ إن التدوين هو السلطة ومتى ما تدخلت هي في التدوين فستخرب بيوت الناس. إذاً عليك أن

تضع النقاط على الحروف كما فعل مفتي الديار المصرية في معرض رده على مشروع تدوين ورقة، تحدد فيها شروط للزواج بين رجل وامرأة، تحترم الدين وحقوق الإنسان: «إن هذه الأفكار هدامة ومضللة في المجتمع، وإنها من القضايا المستوردة والتي تثار لإحداث الخلاف والنزاعات في مجتمعنا لتصرفنا عن مهمتنا الحقيقية وعن التفكير في مستقبلنا ومكانتنا، كأمة إسلامية، في العالم» (الحياة ١٩٩٥/٣/٨). يعني رجعنا إلى المعركة المصيرية، وإلى مسألة الهوية، وإلى تماسك المجتمع واستقراره، والحلال والحرام. وهكذا لا مهرب لكُنّ من قبضتنا. وكل طق الحنك: «النسوية»، «المساواة»، «حقوق الإنسان» هو إلهاء عن معركتنا الكبرى ضد الشيطان والضلال... الذي هو بالمناسبة يرمز إليه بـ «جسد المرأة». رجعنا إلى السِكْس. «وين بدكن تروحو». الحضارة الغربية تستعملكن إعلانات لزيوت المحركات وللغسالات و... و... إلخ. و«الحضارة» الشرقية (أي حضارة؟) تستعملكن للتفريخ والترويح وأحياناً للمصارعة الحرة (ضرب، إغتصاب، حبس، حجب، تفطيس، رقص شرقي). وأحلى من كل هذا الموضة الدارجة عندنا: يصل المغترب، يشتري شقة سوبر دولوكس، يشتري عفشاً وأثاثاً أيضاً سوبر دولوكس، ثم يشتري ملكة جمال الجامعة، أو ملكة جمال الضيعة، ويبروزها بالمكياج والثياب. ويتحقق مستقبله دفعة واحدة.

وكل هذا الوقت الضائع في الكتابة أرميه في البحر؟!

شردت قليلاً؟ لنعد إلى الإبداع. أحلى شيء الشعراء. «يتدشون» «إمرأة»، يكتبون «نهدك»، يصلّون وهم جلوس في المقهى «للرايحة والجاية»، يتنفسون «مرأة»، يأكلون «نسوان»، يتناتشون «فتاة». و«المرأة» التي تنطنط بين قصائدهم لا أحد أهداني إليها، أين هي؟ ما اسمها؟ معقولة امرأة عارية ٢٤ ساعة على ٢٤ ساعة صدرها كرز، شعرها شلال، فمها عسل إلى آخر قائمة الفواكه والطعام؟! معقول هذا الخيال الجائع، خيال سوق الخضار ومسلخ اللحوم؟ أعتقد أن هذه هي باختصار نظرة أدبائنا الفطاحل إلى المرأة. خذوا مثلاً أي رواية فيها امرأة. فهي لا تغادر السرير أبداً، وإذا فعلت فذاهبة إليه أو هابطة عنه، أو تحلم به، أو ضحية له. أدباء متحررون ضد كل القمع والمنع، و«منتصبون» يدافعون عن الحرية. وإذا كنا صادقين في التأويل مرة أخرى، الحرية تعني أيضاً (Sex) ولو عرف الأجانب بعبقرية هذا التأويل، لتجدد نشاطهم وربما مددوا فترة الثورة الجنسية التي عرفوها في الستينات. وختاماً للتأويلات كافة، وليكتمل إغلاق هذا الملف الشائك: النسوية، اللغة، الكتابة، المرأة، الرجل، المدينة، ومنعاً لأي خلخلة في النظام العام للسلطة الذكورية في اللغة والكتابة، أي في التدوين والتأويل، أي في الحقيقة - نستطيع أن نعلن، أنه على «أرض الواقع» عينها تم حصركن وتأويل «النسوية» أيضاً بكلمة Sex. ولا عزاء للسيدات - بطولة فاتن حمامة.

وفاتن حمامة (الصورة) أيتها الصديقات، لمن لا يعرف، تم قبولها بعدما تم إعادة إنتاجها كامرأة ليست فيها رغبات المرأة. هي شبه امرأة، شبه متحررة، شبه محافظة، شبه رجل مسكين. هي *شبه غير قابل للتأويل في مدينة مدمرة* هي شبه ريف، شبه مدينة، شبه مفتوحة، أي أيضاً كل شيء في شبه كتابة، شبه حقيقة. □





مصطفى الحاج حسين

سورية



العروسة

إنتشر الخبر بين أولاد زقاقنا، وسرعـان ما تسرب إلى أزقـة البلدة، الكل صـار يعلم أنّ المدعـو «زكّور الصّخلة» الملقّب بأبي «درخوش»، وهو صاحب حمير (التّشباية) التي يقودها صباح كل يوم أحـد من أيام الربيع إلى البازار ليتكسّب بها بضعة نقود.

حيث كنّا أنا ورفاقي نهرب من المدرسة، بدافع الرّغبة في رؤية عمليّـة «التّشبايـة» شاعـرين بالمتعة والإثارة، مشدوهين، مسلوبي الأبصار، ضاحكين ومهتاجين.

وكان أبو «درخوش» المعتاد على القيام بهـذه العملية، منهمكـاً بها إلى درجـة الانفعال يسحب الحـمارة التي ستحبل اعتباراً من اليوم، ويتركه دقائق يتشممها حتى يهتاج، فيقترب أبو «درخوش» منه، يهمس في أذنه كلمة «زقردو» فيقفز الحمار، ويعتلي بقوائمه ظهر الحمارة، آخذاً بعضّها من ظهرها، في تلك اللحظة ينتبه أبو «درخوش» لـوجودنـا، ونحن نصرخ ونصفّر، فيصرخ بنا:

ـ إذهبوا من هنا يا أولاد القحبة. البارحة اغتصبتم ابني «محمود» يا عرصات، وحق الله لو وقع واحد منكم بيدي لاغتصبته وشققته.

ويتابع كلامه وهو أكثر هياجاً حين يرى إلى قهقهاتنا:

ـ إذهبوا، تفرّجوا على آبائكم وأمهاتكم. ثم يردف قائلاً جملته المعروفة: «جيل بندوق».

ـ بعد ذلك يخرج من جيب شرواله الأسود، علبة دخانه الصدئة، ويبدأ بدرج سيكارته الغليظة، متناسياً أنه، قبل قليل، أمسك بيديه عضو حماره ليضمّه في الحمارة.



ولكن الجديد في الأمر، هو الخبر السّار الذي انتشر مؤخّراً، ومفاده أن أبا «درخوش» قد افتتح فرعاً خاصاً، من أجل تقديم المتعة للأولاد. يأخذ من الولد ربع ليرة مقابل أن يسمح له بمضاجعة «الكوّة» الزرقاء التي اشتراها لأجل هذا.

قررنا الذهاب إلى داره. هربنا من المدرسة. وكنّا عشرة حينما طرقنا بابه. خرج إلينا مبتسماً، وكانت هذه أول ابتسامة نراها له ثم قال:

ـ أهلاً بالشباب، تفضّلوا.

ولّما كان الحياء يمنعنا من الكلام، لتوضيح سبب مجيئنا. عرف ذلك فقال بعجلة:

ـ أدخلوا، لا يجوز أن يراكم أحد واقفين هكذا.

دخلنا وصرنا وسط باحة الدّار الخربة، أخذنا نشعل سيكاراتنا لنواري خجلنا واضطرابنا، عاد أبو «درخوش» بعد أن مدّ رأسه داخل الغرفة، وتكلّم بضع كلمات مع «حليمة» زوجته التي تتردّد حولها شائعات تقول بأن زوجها يسمح للرّجال بالنّوم معها مقابل عدة ليرات، متخذاً الغرفة الوحيدة مقرّاً لذلك، بينما يتمشى هو خارج الدار.

قال موجهاً كلامه إلينا:

ـ حظّكم جيّد. منذ قليل انتهيت من تغسيل العروس.

تشجّع «عثمان» وهو يكبرنا بسنتين فقال:

ـ نحن يا أبا محمود (هكذا كانوا ينادونه في حضوره، لأن لقبه يطلق عليه في غيابه، لكن بالطبع كان يعرف هذا اللقب).

ـ نريد أن نعرف كم ستأخذ منا، مقابل أن تتركنا مع العروسة؟

كتم أبو «درخوش» ابتسامته، وقطب وجهه القبيح متخذاً طابع الجد والتفكير، رفع يده وأخذ بأصابعه المثقلة بالخواتم الحديديّة يفتّل «شواربه» الغليظة كسيكاراته، وقال:

ـ سآخذ ربع ليرة فقط من كلّ واحد منكم.

قاطعه عثمان وقد زال عنه حياؤه واضطرابه:

ـ يا أبا محمود، نحن عشرة أولاد، نريد أن نتفق معك على الجملة، والجملة غير المفرّق.

عادت الابتسامة المصحوبة بالزّبد واللعاب، ترتسم على فمه الواسع التكشيرة المرصع بأسنان ذهبية متفرّقة.

ـ أنتم معذورون، لأنكم لا تعرفون العروس، لكن أقسم بشرفي الذي لا أملك غيره، وليس لكم عليّ يمين. بأن هذه العروس الزّرقاء لا مثيل لها، فهي من تركية أصيلة، ذات حسب ونسب، جميلة وصغيرة، لا تتحرك ولا ترفع ساقيها وهذا شيء تحمد عليه، ولا تهرب من أمام الواقف وراءها، وهذه ميزة حسنة، وهي لا تحرّك أيضاً ذنبها كي لا تزعج فارسها، وهذه عادة رائعة من النادر توافرها في غيرها. إنها لطيفة ودافئة لا تعطس أو تنهق نظيفة أغسلها وأسحب من تحتها وحولها الأوساخ حتى لا يتضايق الزّبون من الرائحة. والأهم من كل ذلك، وأقسم لكم بشرفي الغالي أنني لا أطعمها غير الشعير النظيف، وأنتم تعلمون كم سعر الكيلوغرام منه. إنها تكلفني الكثير، بغضّ النّظر عن تعبي واهتمامي الدّائمين. هل تعلمون أنني لم أضعها مع حمير التشبابة خوفاً عليها منها، فهي جميلة وصغيرة، ولقد اختلفت مع أم محمود بسببها، لأنني ألغيت المطبخ، وصرنا نطبخ في غرفتنا الوحيدة، لكي أضع العروس في المطبخ بمفردها. ليأخذ الزّبون راحته معها. هل كثير بعد كل هذا مبلغ الربع ليرة؟

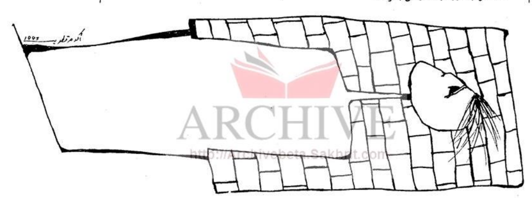
قال عثمان بأعصاب باردة:

ـ ونحن يا أبا محمود لن ندفع لك سوى «فرنكين» على الواحد.

أراد أبو «درخوش» أن يتكلم، لكنّه توقف بعد أن نظر إلينا بعينيه المعمصتين نظرة توحي باللوم والعتاب، واتّجه نحو الزّريبة الخاصة بالعروس.

دفع الباب الخشبي العتيق وقال:

ـ تفضّلوا. ألقوا نظرة عليها. قسماً بشرفي، والشّرف غالي، منذ يومين حممتها (بالكالونيا).
إمتطت أعناقنا ونحن ندسّ رؤوسنا من خلال الباب الموارب، ناظرين إلى العروس الواقفة بكلّ استكانة، كانت بحجم النعجة، ورأينا في جسدها وقوائمها بعض الجروح المدمّاة، والذّباب يتطاير فوقها بكثرة، كانت مربوطة بالرّسن وقوائمها الأربع موثقة بحبلٍ متين وغليظ، بينما كان رأسها الكبير مزّيناً بباقة ورود مختلفة الألوان، جافة الأوراق، أما عيناها الواسعتان فقد غطاهما الدّمع والوسخ الأصفر.
ـ أنظروا بأنفسكم، واحكموا. بذمتكم ألا تستحق الربع ليرة؟!
كرّر عثمان موقفه الذي بدأ يضايقنا جداً:
ـ فرنكين فقط يا أبا محمود.. وإلا دعنا نخرج. حينما أدرك أبو «درخوش» ثبات موقفنا أجاب:
ـ على بركة اللّه. إتفقنا. هاتوا الليرة سلفاً.
أخرج كلّ منا فرنكين أصفرين من جيبه وسلّمنا جميعاً نقودنا لأبي «درخوش» الذي قال:
ـ تفضلوا بالدّور طبعاً، ولكن بسرعة.



ـ دخل عثمان الزريبة في البداية، وأغلق الباب الخشبي خلفه. وقفنا في باحة الدار ندخّن وننتظر، بينما أسند أبو «درخوش» ظهره إلى الحائط، منهمكاً بدرج سيكارته. كنت آخر من دخل على العروس، وكان كثير من الحيرة وغير قليل من الارتباك يسيطران عليّ ويضغطان على أعصابي. فككت أزرار البنطال، أنزلته إلى الركبتين، إعتليت الحجر الموضوع خلف العروس، وصرت وراء الذنب المقطوع. سوّيت وقفتي بشكل مناسب تماماً وبدأت.
كانت «سمر» الشقراء في مخيّلتي، سمر الرائعة الجمال، زوجة رئيس المخفر «أبي ضرغام» الذي يخافه جميع أهل البلدة، بمن فيهم والدي، الذي وقع تحت رحمة سوطه مدة ثلاثة أيام بحجة تعاطيه الحشيش، ولم يفرج عنه، إلا بعد أن أخذ منه مئتي ليرة. وإذا كان أبو ضرغام مكروهاً من قبل أهل البلدة، فإن حبهم جميعاً كان منصباً على زوجته الشقراء سمر، كانوا يحبونها إلى درجة العشق، فهي الوحيدة التي تخرج إلى الحارات سافرة دون ملاية سوداء متبرّجة معطّرة. ولطالما وقفت أمام باب بيت أبي ضرغام الذي لا يغلق، لأراقب حركات جسدها اللدن الذي لا يفارق خيالي.
بينما كنت منهمكاً بلهاثي، سارحاً بخيالي فاجأتني العروس بصراخها، فانسحبت مسرعاً، وخرجت مبتلاً ملوثاً، وأنا في أشد حالات الضيق. أخذ الرفاق يضحكون بصخب، حتى خيّل إليّ أنّ السّماء والجدران الحَواريّة المتهالكة تشاركهم قهقهاتهم تلك، ومنذ ذلك اليوم، ورفاقي يضحكون منّي كلّما صادفوني، وقد أطلقوا عليّ لقب «العريس». لكن ما حدث بعد ذلك شيء فظيع فبعد أيام بدأت أشعر بالحكة، وأخذت تتزايد، ثم برزت بثور ناعمة صفراء انتشرت سريعاً، حتى اكتشف أهلي الأمر.□



يرجى الاطلاع!!

مأمون صافيا
سورية

(١)

■ حضرة صاحب «السموّ الأدبي» الأستاذ (مراد الكيّس) رئيس تحرير مجلة (الحاقد) الموقر. تحية «مني» إليك، وإلى عمال المطبعة في المجلة وجيرانهم وبعد.

ترددت كثيراً في الكتابة إليك. ومنذ قليل ابتلعتُ حبة دواء «لتنزيل الضغط» ويُريحني - بعد أن تحسنت قليلاً - أن أنقل إليك رأيي في مجلتك وكتّابها، وما يُنشر من «قصائد»!! و«دراسات»!! تفوح منها رائحة العمالة والجنس الرخيص. إنها - والله - لمؤامرة دنيئة على أجيال الأمة وعلى تراثها الأدبي الخالد.

أكتبُ اليك وأنا (منجعصٌ) على كرسي (هزّاز) في مقهى درجة ثالثة، أمامي: البحر والهاجرة وطاولة كهلة مثلي، نثرتُ فوقها أوراقي واحباطاتي وآلامي. وورائي: أعباء ومصاريف وأثقال رب أسرة «منتوف» تزوج منذ ربع قرن (أرنبة)، فحولّت (قنّهُ) إلى إسطبل تسرحُ فيه وتمرح (دزينة) من الأرانب الإناث؛ فضلاً عن أرنب ذكر وحيد، ينفقُ جلّ وقته أمام المرآة و(يهذّبُ شواربه) ويرسل لي بين حين وآخر، رسائل شفاهية مع أمّه الأرنبة؛ طالباً إتمام دينه!

الآن - وبعد أن فرغتُ من شرب ستة أكواب كبيرة من (المتّة) المصنعة محلياً، أحسُّ أن أعصابي المتوترة قد هدأت واستقرّت، فأتعشّم، يا حضرة صاحب السمو الأدبي أن تسمح لي باطلاق زفراتي الحبيسة وأنّاتي المبغومة.

إنني - صراحة استغرب موقفك (المناهض) لكل إبداعاتي الشعرية؛ لقد أردت - مجاملة مني - أن أقف بجانبك، - مع ما لاسمي الأدبي من «طنة ورنة» في المحافل الأدبية، لكنك - ويا للمأساة! - صفعتني صفعة أدبية أقسى من الصفع على القفا؛ بامتناعك دونما سبب واضح، ولغاية في نفس يعقوب، عن نشر قصائدي العظيمة في المجلة. قصائدي التي أترنم بأبياتها وحدي في (أنصاف الليالي)!! قصائدي التي تهدهدُ (مواجعَ) العَالَم، وتطرحُ رؤيةً مُستقبلية شفّافة للكون وفقَ منظار (النظام العالمي الجديد)!! قصائدي التي نالتْ إعجابَ جيراني وأفراد أسرتي، باستثناء (الأرنبة) المصون!!

(٢)

ومنَ المُفيد أن تعلمَ يا حضرة صاحب السمو الأدبي أنَّ (زملائي الشعراء) ألحّوا عليّ ونصحوني بجمع قصائدي في دواوين، ونشرها، ليطلع عشاق الشعر على (أرقى وأنقى ما أبدعته المخيلة البشرية الشعرية عبر تاريخها الطويل) ولم أُكذّب خبراً. وتُباع دواويني الآن في المكتبات، ويتلقفها عشاق الشعر من طلابي وتلاميذي في المدرسة.

ولقد اهتمَّ النقادُ بدواويني، وكُتِبَ مثلاً عن ديواني (أبواق أبو ديب) أكثر من دراسة نقدية أدبية، نُشرت في «حقيبة القراء» و«مع القراء» و«زاوية القارىء»، في ثلاث مجلات (فنيّة)!!... تصدر في بيروت.

كما أن ديواني الأخير (إجلسا لنضحك!!) - والذي كتبته ونشرته إثر انهيار وتفكك الاتحاد السوفياتي - قد طُبع بعونٍ من (جمعية الأدباء)، فقدموا إليّ - مشكورين - ألف ليرةٍ، مساهمةً منهم في تشجيع الأدب الراقي. وكانت الجمعية تَوَدُّ نشر ديواني وتوزيعه لولا أزمة الورق!! كما تمّتْ مناقشة هذا الديوان في (حلقات بحث) متتالية في بقالية جارنا حسون؛ وعلى يد عدد من حملة البكالوريا!!

حضرة صاحب السمو الأدبي الأستاذ مراد:

إن الشعر هو قدري. بدأتُ الكتابة ـ قبل أن أتعلم القراءة ـ منذ عام النكسة (أعني النكسة الأولى: ١٩٦٧) ولا أزال أكتب، وأكتب، ساخراً من العقبات والمعوّقات التي تقف أمام (سيولي) الشعرية. وأصرف مبالغ طائلة ـ أغلبها مستدان من الأقارب والخلان ـ على طباعة دواويني وإرسال قصائدي إلى المجلات الأدبية.

وأعلمُ يقيناً يا رئيس التحرير أن امتناعك واعتذارك ـ أنت وغيرك من رؤساء تحرير المجلات الأدبية ـ عن نشر قصائدي في مجلّاتكم، ما هو إلّا مؤامرة مكشوفة ورخيصة على الإبداع الشعري العربي، مؤامرة تموِّلها جهات وأيادٍ أجنبية تخشى أن تصل (إبداعاتنا) إلى (السويد)، وننقض ثانيةً على (جائزة نوبل)!!

(٣)

وما يحزّ في النفس ويؤلمها يا رئيس التحرير، هو مشاركة (أرنبتي) المصون في المؤامرة!! فهي الوحيدة التي نصحتني بترك (كار) الشعر، والالتفات إلى (شيء مفيد) يطعم (أرانبها) جزراً وخبزاً.

إن رأيكم ورأي الأرنبة في قصائدي لن يزيداني إلا صلابة، فهما يذكراني بما ورد في (سير عظماء الكتاب والشعراء) الذين سبقوا زمانهم، ووقف منهم المجتمع والنقاد والأهل، موقفاً لا يختلف كثيراً عن مواقفكما الرجعية المتسرعة من قصائدي.

وأنا متأكد يا حضرة صاحب السمو الأدبي أنه سيأتي اليوم الذي تصلني فيه منك ومن رؤساء تحرير المجلات الأدبية، رسائل دامعة ضارعة خانعة (تلتمس) و(ترجو) أن (أتكرّم وأسعف) مجلاتكم وأتحفها ببعض (قصائدي الجديدة)، وقتذاك، سأدرس الموضوع بكل جدية، وسأكون شهماً معكم.

ولقد جمعت رسائل الاعتذار عن النشر المتكررة؛ التي وصلتني من سموك، مع رسائل الاعتذار من إحدى وعشرين مجلة أدبية في مُصنف سحاب كبير، وأصبح حجم المصنف ـ إي والله ـ يُضاهي حجم الأعمال الشعرية الكاملة (لزميلي) الشاعر محمد مهدي الجواهري!!

وأعود في كلّ يوم بعد انتصاف الليل، إلى ذلك المصنف الممتد كالقبر على ظهر مكتبي وأقلب (اعتذاراتكم) التي تؤكدُ استمرار مؤامراتكم الرخيصة على الإبداع والمبدعين في وطننا الكبير!! وكثيراً ما أقفُ واجماً ناقماً أمام كلمات رسالة اعتذار عن النشر، وصلتني مؤخراً من مجلة (الهندي) ـ التي تصدر في الكويت ـ جاء فيها: «نعتذر عن نشر قصيدة (الفيل والنملة) وقد عمدنا إلى الرد عليك برسالة خاصة وليس في زاوية القراء، لأنك تُرسل أكثر من ثلاثين قصيدة في ثلاثين رسالة منفردة في الشهر الواحد!! ولما كانت قيمة الطابع البريدي المُلصق على كل رسالة، تزيد على عشر ليرات؛ ورأفة بجيبكَ وبكَ وبأسرتكَ، نطلبُ منك: التوقف عن مراسلتنا، والالتفات إلى عمل تتقنه، يعود عليك وعلى أسرتك بالفائدة». وبعد ذلك بربك يا رئيس التحرير قل لي: كيف سيتطور الأدب والشعر العربيان ويصلان إلى العالمية في ظل (الهيمنة الأمبريالية الشرسة) الحسود والحقود، التي يفرضها رؤساء تحرير المجلات الأدبية العربية على الإبداع الحقيقي، والمبدعين الحقيقيين من أمثالي؟!

(٤)

في نهاية المطاف، أقولُ لك يا صاحب السمو الأدبي: إتّقِ الله، إتق الله يا رجل. كن شهماً كأبيك الصحافي والسياسي والأديب والناقد المنصف، أنشر لي قصائدي المكدسة وأنا أقبل ـ مبدئياً ـ بنشر قصيدة واحدة في كل عددٍ من أعداد المجلة. أرسل اليك ربطاً (دزينة) من القصائد الحديثة، كتبتها في الربع الأخير من ليلة أمس، فأرجو من سموك أن (تنشرها) على صفحات المجلة، لا أن (تنشر عرضها) وتغمز من قناة مبدعها المسكين الشاعر ناعظ البربختي، فُرجى الاطلاع!!

ملاحظات هامة

١ ـ يا رئيس التحرير سأمتنع عن استعارة مجلتك من المركز الثقافي القريب من منزلي، إذا امتنعتَ عن نشر قصائدي.

٢ ـ فاتني أن أخبرك أن الشاعر الراحل الزميل بدوي الجبل، أعجب بقصائدي، وقد صرّح بذلك شفاهاً أمام الشاعر المرحوم أحمد الجندي!!

٣ ـ في حال الموافقة على نشر قصائدي؛ فأرجو أن تحجز لي نسخة كاملة من مجلدات السنوات السابقة من المجلة. وفي حال الامتناع عن النشر يرجى التفضل وصرف النظر عن الموضوع برمته!

٤ ـ لدواعي الأرشفة، نرسل إليكم نُبذة مختصرة عن حياتنا، وصورة شخصية ملوّنة لشخصنا الكريم:

ـ ناعظ أغيد البربختي ـ تولد ١٩٤٠ ـ قرية بربخت.

ـ إجازة في اللغة الإنكليزية ـ أعمل مدرساً في النهار وشاعراً في الليل.

ـ أصدرتُ خمسة دواوين شعرية على نفقتي الخاصة وعلى حساب قوت العيال، ولديّ أكثر من ثلاثين ديواناً مخطوطاً في الجارور.

ـ كتبتُ ونشرتُ في جرائد الحائط؛ في عدد من المدارس، ونشرت في (حقيبة القراء) في أغلب المجلات (الفنية) في بيروت. □



مصطفى نصر
مصر

البيت المهجور

وقفت أمام الشقة، الظلام يحتويها من كل جانب.
لقد أقسم زوجها ألا تبيت في الشقة، كانت ثائرة - حينذاك - مثله، لا تدري بماذا أجابته، لكنها تذكر جيداً، أنها أشاحت بيدها وسارت نحو حجرتها.
الجيران كلهم نائمون، مصابيحهم مظلمة.

بيت أمها في آخر الشارع، تستطيع أن تسرع إليه. أجل، ستسرع إليه، بسملت، استعاذت من الشيطان الرجيم، وهي تهبط درجات السلم، لكنها لم تستطع أن تخطو ناحية باب البيت.

الشارع مظلم تماماً، والبيت مهجور (يسمونه في الشارع الخرابة) أمام الخرابة بكت، لعنت زوجها في داخلها. الكل في الشارع يؤكد أن الخرابة مسكونة بالشياطين، وصعاليك الحي.

الخرابة عبارة عن بيت مهجور، مكون من أربعة أدوار، بعد إخلائه من ساكنيه، إستعداداً لهدمه، إختلف الورثة في ملكيته، فتركوه دون هدم أو بناء، حتى سرق اللصوص النوافذ والأبواب، ولم يتركوا فيه سوى الجدران.

يصعد الصعاليك فوقه كالقرود، فالبيت سلمه محطم.

أرادت أن تعود إلى زوجها، لكنها لم تستطع، إنه لم يعد يطاق. لو تجد، الآن، ماراً، يسير من أمامها، يعينها على اجتياز تلك الخرابة.

الصعاليك يأتون بقشر الأرز، يحرقونه داخل البيت المهجور، ثم يعبئونه في أكياس ويبيعونه إلى تجار الشاي الذين يخلطونه بشايهم.

بسملت ثانية، واندفعت في جرأة، وضعت قدميها فوق أرض الشارع، دفعها الهواء في عنف.

ذات صباح، إستيقظ الشارع كله، على صوت امرأة تسكن في الدور الرابع، المواجه لأعلى الخرابة، كانت تصرخ وتصيح؛ إن شاباً في «الخرابة» يخلع سرواله، ويكشف عن عورته لها. بحثوا عنه داخل الخرابة، لم يجدوا أحداً.

أكد البعض أن ذلك شيطان، لكن المرأة أقسمت أن ما رأته كان شاباً، وأنها رأته من قبل يدخل ويخرج من الخرابة.

إرتعش جسدها كله وهي تقترب من الخرابة. أحست أن قدميها تلتصقان. وأنها ستقع، الظلام ازدادت حدته. حاولت أن تسير، لم تستطع، أوقفها شبح كان يلتصق بالجدار، لا تدري إن كان هو الذي أتى إليها، أم أنها أطاعته وأسرعت إليه.

ثم وجدت آخر أمامها، أرادت أن تصرخ، الآخر وضع يده فوق فمها.



شبح آخر كان يتدلى من فوق الجدار، أحست باسترخاء جسدها، وبرغبة في دفع اليد التي تضغط فوق فمها، فهي لا تستطيع الصراخ، حتى لو ابتعدت اليد عنها.

أيادٍ كثيرة تلقفتها، صعدت الجدار مثلهم، إحتك جسدها بنتوءات الجدار، آلمها الاحتكاك، لم تصرخ.

كانت ترتدي، لزوجها، ثوب النوم الهفهاف الأحمر، وهو مسترخ على الكنبة. يقرأ جريدة الصباح، التي أتى بها من العمل بعد الظهر. أرادت أن تمازحه، لكنه كان مشغولاً بجريدته. لا تدري ما الذي جعله يصرخ فيها ويسبها، ربما لم يقدّر أنها تمازحه.

أحست بضوء خافت يأتي من أعلى الجدار، وهمس لم تفهمه، لم تدرِ بأي لغة كان. إبتعدت اليد عنها، نامت فوق الأرض. بيدها لامست حشية تحتها. قبلها أحدهم، أحست بأنفاسه تكاد تخنقها. شعرت بتقزز، أرادت أن تدفعه، لكنها خافت أن تلمسه، لامست أصابعها التراب بجوار الحشية. آخر، كان يلمس وجهها وشعرها.

تطور الحديث بينها وبين زوجها، كانت تقف حافية، حينذاك، فوق البلاط قال:

- قلت، لن تبيتي الليلة في شقتي.

أمسك يدها، تألمت:

- دع يدي، يدك تؤلمني.

شدها ناحية الباب:

- لن أترك البيت الآن، الفجر كاد يبزغ.

- ولو. . .

أحست أن الأيادي التي تعبث بجسدها كثيرة، وبأن العرق ينز عن جسدها، رغم البرد.

عندما أرادت أن تتخلص منهم، إلتصق وجهها بالتراب، إمتزج التراب بشعرها، إلتصق به.

أسرعت إلى خارج الشقة، قبل أن يدفعها.

أحدهم كان يتصرف بجنون. يشد شعرها وملابسها. دفعه آخر بعيداً. لم تسمع حتى همسهم بجوارها، أحست برغبة في النوم، وأن عددهم يزداد. هبت عاصفة من الهواء، أطفأت المصباح الخافت المتدلي من الحائط. ورفعت طرف ثوبها، إبتعدوا عنها، أشعلوا ناراً في حجرة بعيدة.

أغمضت عينيها، تذكرت أمها وزوجها وإخوتها، أحست أنها لن تراهم ثانية.

لقد رآها زوجها وهي تسير أمامه. كان يشغل الشقة نفسها قبل الزواج. خطبها من أمها. لم تعترض، رغم أنها لم تكن معجبة به.

إذا ما تشاجرا، يقسم بأن تذهب إلى أمها.

يأتي ليردها في اليوم التالي، لكن في هذه المرة الوقت كان متأخراً.

حملوها ثانية فوق الجدران، كانت مسترخية تماماً، والنتوءات تحتك برأسها وجسدها كله، أرادت أن تُخرج آهة، لكنها لم تَخرُج.

أسرعت إلى بيت أمها. دقت الباب، صرخت الأم:

- ماذا بك؟

عندما لم تجبها، أحست أن زوجها قد ضربها، ومزق ملابسها.

. . . .

. . . .

في اليوم التالي، أتى زوجها. كان يرتدي بذلة كاملة وكرافتة، والجريدة في يده، كان عائداً من العمل.

قالت أمها:

- إرتدي ملابسك، زوجك جاء ليأخذك.

كان يبتسم لها.

سارت، وهو يسير خلفها مختالاً، يضرب الجريدة بساقه ضربات منتظمة. □



وداع...

يحيى جابر

لوز

■ خلف الحقل، بحر
خلف البحر، صحراء
وأبي هناك
لم تصلنا حوالته المصرفية
ولم تقترض أمي من أحد.
لأجلها،
سرقت شجرة لوز، وبعتها للسيارات العابرة.
كمشتني أمي من أذني الطرية:
«هذا مال حرام»
ربطتني إلى الشجرة، تصفعني وتبكي:
«لستِ ابني... وجدناك قرب الغدير
اشتريناك من الغجر».



لم أنم.
«أنـا ابن من؟» وأجهش الليل معي، سمعتني، حضنتني: «كـذبت عليـك، صـدقني أنت ابني، تـوجعت بـك وتـوحمت، وولـدتـك في مستشفى النصارى. هناك هتف والدك «الله أكبر» وسط دهشة الراهبات.
نمت ولم أصدق
في الصباح لم يدق ساعي البريد بابنا،
ولم تصلنا الحوالة المصرفية.
وأنا أتفرّج على شجرة اللوز.

فاطمة

ذات مساء
تشاور الأهل: «القرية بلا مئذنة، بلا شيخ... لنرسل هذا الطفل إلى النجف»

نفّضوني من التبن، بسملوا، ولفلفوني في عباءة،
ركضت بها عبر الوادي وسبقت «علياً» لأحضن
فاطمة ابنة الراعي

قرب الغدير، نتباوس على عشب مبلل وحولنا
روث بقر ساخن، وأرى علياً من بعيد يبكي في
الوادي.

ذات مساء
دخلت إلى بار «التيتشرز» أفرط قرنفلة بين حبات
الفستق
أتفرج على فاطمة وهي تشد جواربها السوداء حتى
الحوض،



تنحني إلى صندوق الموسيقى وزوجها يرعاها بين
الزبائن
وأقفلت سحابها على عصفور يزقزق، فوجئت
بي:
«ماذا تفعل هنا؟»
«أريدك»
«أنت ابن قريتي.. لن أضاجعك».

البارحة أخبروني
أن فاطمة رشت الكاز على رأسها، وأشعلت عود
الكبريت أمام زوجها في الصالون، وتكومت
برمادها.
حين أخبروني، شممت رائحة وحل وماعز
وأخبروني
لم يمش أحد في جنازتها

وأن الشيخ علياً لم يصلّ عليها
هو صديقي الذي غادر إلى النجف بدلاً مني
صديقي الذي كان يبكي في الوادي.

رأس سنة

ذات سهرة، ذات رأس سنة
رمينا القنابل على شجرة زيتون
ونتفنا عشاً يابساً
فتحنا بوز الكلب «ستيللا» ودلقنا الويسكي
ترنح، عوى، طوطح،
وتجمعت حوله كلاب الضيعة كلها،
وضحكنا على «ستيللا السكران»
حين ولد المسيح في الساعة الثانية عشرة
القرية بلا كهرباء
فقذفنا الـ «ب ـ ٧» نحو صخرة،
لعن الكبار البزرة التي أنجبتنا

مهجّرون

وصل المهجّرون من الشريط الحدودي، وزعنا
عليهم البطانيات والخبز، واخترت تلك الفتاة ذات
الإيشارب الأحمر والشفاه الكبيرة، غمزتها بمسدسي،
فنمنا بين أثلام البصل
وحين ارتجفنا بقوة
أطلقت النار من المسدس، تحية لنا
ضحكت بفمها الكبير، وتمنينا معاً، أن تبقى
الحرب على الحدود، وتبقى مهجّرة بين يدي. □

العثمانيون من ورائكم والوهابيون من أمامكم



الرسالة اليتيمة من ابراهيم سلامة إلى محمود درويش

للتأريخ موثقون وللكلمة رسلها ورجالها. ليس من طباعي كتابة الرسائل، ولا حتى الرّد عليها. مع ذلك - ومنذ ثلاث سنوات ورياض نجيب الريِّس «يهدِّدني» بأن في حوزته رسالة بخطّ يدي سلّمه إياها الراحل الكبير ميشال أبو جودة الذي استلمها مني في أول سنوات الهجر والتهجير عن لبنان (صيف ١٩٧٥ حتى خريف العام الثاني ١٩٧٦) موجهة إلى الصديق الدائم والشاعر الكبير محمود درويش. وقد نقحتها بعد انقضاء نحو ثماني عشرة سنة حاذفاً بعض العبارات «الزحلاوية» التي استخدمها عادة في حالات الانفعال الشديد أو الغضب أو اليأس.

ا. س.

□ □ □

أخي وعزيزي محمود

« لا أدري الساعة التي أكتب فيها إليك. مع أن الساعة كالكلب، مخلصة للوقت تذكرنا بكل شيء، بما في ذلك ثقل دم النهار، وقصر عمر الليل.

تعرف أنني بخيل في شيء واحد. هو الكتابة. إلا عندما أحسها تصير كحالة الكبت في صحراء العرب.

لا أسأل عن أخبارك. تعبت من قراءة الأخبار غير الحسنة. (ونحن جيل لا وظيفة له سوى القراءة!).

أهنئك (الهمزة صح أو غلط؟) بأنك ما زلت حياً.

طُز في هكذا حياة. وهكذا وطن وهكذا أمة. حاكمها سليمان فرنجية وأنور السادات (وحنا بطحيش!) وكتابها محمد بديع سربيه وسليم اللوزي ومحمد علي كلاي بلوط، ومطربوها فرحة ومرحة وشرحة وترحة وإيمان وسلمان ونعمان وفهد بلان! (أوي. أوي!)!

ما هو الوطن؟ وإلى أي وطن ننتسب نحن يا شاعر القرن الثالث والعشرين؟!

الوطن يعبد شعبه شجرة؟ ولوه! شجرة! «مؤخرة» مارلين مونرو على رأسي. نهد جين مانسفيلد على نافوخي أما الأرز والسنديان (!!)

الوطن في النهاية يا محمود، حفنة ذكريات لا أكثر ولا أقل! لو ولدنا في المكسيك، لتذكرنا المكسيك، ولو ولدنا في جبال الفقر في هند السيدة الفاضلة أنديرا عبد المطلب غاندي، لبكينا كل يوم بقيرة ماتت، أو جرذاً مشوهاً، أو صرصوراً أبكم! إنما (يا عين على إنما) أكرر: إنما ولدنا في الوطن العربي! يا سلام تصفيق حار لجاكلين ومحمد سلمان وأبو السعود! وأمامنا حاجزان؛ الإرث العثماني والمستقبل الوهابي. وكلاهما عقبة؛ ويا للفرويدية أمام التطور الطبيعي للإنسان.

الأتـراك من ورائكم والـوهـابيـون من أمـامكم! هنـا هــو عصرنـا. وليس عصر القنبلة الذريـة «والكومبيوتر» حـرام. نحن عالم خارج العـالم المعاصر. لا أحسن ولا أسوأ! (طبعاً: العزة القومية لإسماعيـل فهمي والأمير فهـد تمنع المقارنة) إنمـا (مرة ثانية) نحن خارج التاريخ من زمـان! والآن صرنا بـدون جغرافيا!

... في أمة تتقاتل حتى هذه السّاعة عـلى سلوك عائشـة وبكارة مريم وخصوبة زكريا (!)

حزين! أنا أكثر من حزين! فالحزن حالة حضـارية. ونحن لسنـا في هذا الـوارد. أنا في حـالـة أخرى (بفتـح الهمـزة) لا أعرف تحديدها ولا اسمها ولا رقمها. حـالة محاولة انسحـاب غير معلن من النفس. أكـرر. وأضـع خـطاً. تعـرف أنت، وليس غـيرك! أن المسيحية لم تـترك فيّ سـوى أثـر واحـد، هــو «عــذاب الضمـير». وبـالتـالي محكمتي عنـدي ومـع نفسي، ووحدي، وساعة يقوم الليل، وتنام ذئاب النهار! (هـذا الجزء كتب الساعة ٤ صبـاحاً في القـاهرة). البقيـة في ساعـة ثانيـة! طبعاً من ساعة «أوميغا»!

لا أعرف إذا كنت تعيش في بيروت. ولا أين وكيف. طبعاً لا أعـــرف كيف سنهـاجــر وإلى أين. يبـدو أننـا نحن معشر الكتـاب من نــوع الـزواحف التي لا تعيش إلا في بـيروت وضواحيها. أو تبحث عن مهنة أخرى. ولسنا أهلاً لذلك.

مـا هي الثورة؟ مـا هي الدولـة؟ ما هـو الإنسان؟ أين هـو المواطن؟ أسئلة قديمـة نطرحهـا اليوم ولا نجـد جواباً. إن ما جـرى في لبنان يعجـز عن تـركيبه حتى شكسبير (عقـدتـك الأسـاسية) فـلا الثورة ثـورة. ولا الدولـة دولة. ولا المقـاومـة مقاومة. ولا الإنسان إنسان!

إنـه عصر حنّا بـطحيش وسعيـد عقل وإبـراهيم قليـلات فتفـاءلوا يـا عرب! إنـه عودة «بني عثمان» إلى سـاحـة الشرق الأوسط بعد أن أزاحهم أتاتورك عن تركيـا نفسها قبـل خمسين سنة!

أوَ تقرأ يا محمود في هذه الأيام صحف العرب؟!

يا ساتـر يا رب: «الأهـرام» تناقش يـومياً هـذا المـوضـوع: «هل صوت المرأة حلال أم حرام؟». وهل يجلد التاجر أم يحال إلى المحاكمات الأوروبيـة؟». صحف لبنـان؟ طبعـاً، صـارت كأفلام الأدغال «روبنسون صاحبنا». ندم العرب على ما يبـدو على الفترة القصيرة التي تطعموا فيها بالفكر الأوروبي (١٩٠٥ - ١٩٦٠)، وقـرروا العودة إلى الـتراث! أي تراث! بني عثـمان؟ [رحم الله صاحبنا طلال رحمة الذي كان مهتماً بالتراث!)

□□□

«إحملْ لبلادي حين ينام النـاس سلامي». شيء من مـظفر النواب، مع أنك تمجه، فأنا أتذكره الآن. هدوء الصحراء مـع عواصف النفس البشرية شيء لا يحتمل. الوحـدة مع الـوحدة عـلى الوحدة تساوي عـذابـاً أكـثر وأكـبر من «تحقيق الـوحـدة العربية»، تعبتُ من وحدتي يا محمود. لا امرأة وجدنا ولا وطناً وَجَدنا. فنحن الشُرد في عصر الوفاق الدولي (!) لماذا؟

لا أدري هل ما زلت قـادراً على ممـارسة الكتـابة العلنيـة؟! أي محاكاة البشر؟!

أنـا لا! أحاكي نفسي وأصـارعها وأطـرح الأسئلة البـديهيـة التي تسبق أو تعقب لحظات الحقيقـة. هـل مـا زال للكلمــة فائدة؟

هـل دورنا أن نكـون شهود زور عـلى عصر البغاة والـطغاة والجناة؟ أي كلب تتناول (على طريقة جرير) وأي مأساة تعالج (على طريقة دانتي وطه حسين؟).

في مصر، تذكرتك كثيراً، وأنت تـردد: «لاأستطيـع العيش في مجتمـع ثلثـه خـدم وثلثه الثـاني«عاهـرات»وثلثـه الثـالث لصوص». معك حق. أنا أيضاً سئمت الحياة في مصر. ولكن أين أذهب؟ إلى الكـويت؟ حـاولت. فـما استـطعت أن أكـون الكاتب الأول في ضيعة كويتية عنصرية حقيرة. المال فيها كـل شيء. والإنسان كلب مرفوق به!

الحيـاة، في الدول الشيـوعيـة، في الـدول الاشـتراكيـة، في الدول ذات النظام الواحد والفكر الواحـد، قاتلة لأنـك تشعر فيهـا أنـك جـرذ في غـابـة أسـود. الكلمـة منـزلـة. والنـاس مترجمون. وأنا ضد الكلام المنزل، حتى الذي يقال إنـه أنزل، فهو في رأيي قد صعد من رأس الأنبياء. وهـذا فخر لهم وليس عيباً عليهم.

لماذا أكتب إليك؟ وأنا لم أكتب رسائل في حياتي (حتى لأجمل النسـاء) لأني أريد أن أتحـاور. أريد أن أكلم إنسـانـاً بعـد أن سيطر عليّ شعور العيش في غابة حيوانات، وفي وطن الذئاب!

إذا وصلتك مني رسالة ثانية، معناها أني ما زلت أعـاني من المأساة. أما إذا انقطعت عنك (وهذا هو الطبيعي) فمعنى ذلك أني أما سافـرت بعيداً.. بعيـداً حيث لا عرب ولا عـروبة ولا لغة عربية. وإما أني تأقلمت مع عذابي الداخـلي، أي تحيونتُ كالآخرين. وساعتذاك سأركب أنياباً اصطناعية وقلباً «ستالينياً» يفرز ويدفع ويمتص ألاعيب السلطة كلها.

وفوق ذلك كله وبعد ذلك كله، وقبل الاثنين.

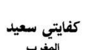
أشتاق إلى رؤيتك. وأتمنى أن تكون أقل تعاسة مني، وأكـثر «تأقلماً». فأنا ضعيف». □

ابراهيم سلامة

بـغـداد ٢٢ كـانـون الأول ١٩٧٥.





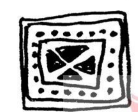


الصورة الأولى: لقطة بعيدة

حين أقدم «يحيى» على جمع حوائجه وحقائبه ذات صيف قائظ، كان يلعب، ببرودة دم عجيبة، آخر ورقة في حوزته. لم يكن وقتئذٍ مسكوناً بفكرة الربح والخسارة؛ كان يكفي أن يرمي جسده في قطار ما، لكي يشعر بسعادة لا تضاهى. إن سنة كاملة بلا عمل أرقته كثيراً، فالنهار حكاية مملة، يقضي نصفه بمحاذاة العمود الكهربائي متتبعاً بعينين، لا تكلان من النظر، حركة المرور وغنج بنات الحارة وشيطنة الأطفال. في المساء، يتيه كالمعتوه في المدينة؛ وإذا حالفه الحظ يجلس في المقهى كبقية خلق الله استجابة لدعوة زميل. أما في الليل، فقد كانت كل هموم الدنيا تجثم على صدره، وتتزاحم صور حزينة وبائسة في ذاكرته. والدته التي حرمت نفسها من أشياء كثيرة، لكي يكمل تعليمه، ما زالت رنة زغرودتها المدوية تطن في أذنيه، لما أخبرها بحصوله على الإجازة. كانت سعيدة كطفلة؛ ورغم أن فرحته بالنجاح لم تكن كبيرة، لأنه يعرف أن أبواب الشغل موصدة في وجهه؛ فقد أصر على مشاركة والدته فرحها، ويتذكر جيداً أنهما شربا معاً قنينة كوكا كولا على نخبه. ويتذكر أيضاً صديقته «صفية»، التي كانت تنتظر أن يتقدم يوماً لطلب يدها؛ كان يبدو له هذا اليوم بعيداً أو نقطة منفلتة، ويشعر في قرارة نفسه أن حبهما مهدد في يوم من الأيام بالموت الإجباري. في هذه اللحظات، كان يضاعف تمسكه بها، ويختلق مبررات كثيرة للاحتفاظ بها. ربما كانت «صفية» مسرفة في تعلقها به، أضاعت فرص زواج حقيقية إخلاصاً له، وقاومت بحزم ضغوطات أسرتها. وما كان في مقدوره، في مثل هذه المواقف، أن يشكرها أو يؤنبها، كان يعتبر ما قامت به أمراً بديهياً.

في أيام الآحاد، كان يلتقي بها، يجلسان جنباً إلى جنب. هو وجه مكور، وعينان غائرتان، وأنف بارز، وابتسامة حزينة. وهي بنت جميلة لها وجه طفولي، وجلباب وردي، وبسمة كبيرة. يتكالمان. وحين تغرب الشمس، يتوادعان ويتفقان على موعد جديد. ولكن ذات مرة، أخبرها بأنه عازم على السفر، لم تصدق، ظنت أنه يمزح أو يريد فقط أن يعرف ردات فعلها. غير أن قسمات وجهه الصارمة، جعلتها تأخذ كلامه مأخذ الجد، إنتابها شعور بالخوف، كأنها مقبلة على اقتحام غابة متشابكة الأشجار في ليلة شتوية. إنكمشت كطير مبلل، كانت نظراتها تحثه على العدول عن فكرة السفر. إغرورقت عيناها بالدموع، ولم تجرؤ على منعه. إقترب منها كثيراً وطوقها بذراعيه، واسترسل في حديث عن رغبته العارمة في إعداد دكتوراه هناك، وعودته بعد ثلاث سنوات، وقد تحسن وضعه، وقال لها مبتسماً، على غير عادته: إستعدي لتكوني عروساً لي. وأقنع أيضاً والدته بقرار السفر ولم تعارضه. وفي يوم السفر، كانت «صفية» تنتظره. وضع «يحيى» الحقائب على رصيف المحطة، وشد أصابعها بين يديه، ، وحدق إلى وجهها برهة من الزمن، كانت الدموع تترقرق في عينيها. لما سمع صفير الانطلاق ودعها، وحمل الحقائب وركب في القطار. من خلال النافذة، كان يراها رافعة يدها لتوديعه. كانت تتضاءل، وبعد ذلك اختفت تماماً.





الصورة الثانية: لقطة قريبة

«يحيى» يسترخي على أريكة، وفي يده آلة التحكم من بعيد، يضغط، دون هدف محدد، على زر من الأزرار، ينتقل من قناة تلفزية إلى أخرى؛ ولا شيء يدل على أنه يبالي بما يرى. ربما هي عادة اكتسبها لكثرة جلوسه أمام التلفاز، أو ربما هي طريقة ذكية لينشغل بشيء ما، ويبدو أنه لم يفلح في ذلك؛ إذ إن نظرته كانت تقع بين الفترة والأخرى على صورة كبيرة لإحدى النساء معلقة على الحائط. الصورة الكبيرة تبين بوضوح تام امرأة ذات وجه أبيض ومجعد وبسمة بلهاء. أطال التحديق إليها كأنه يحاول أن يستحضر بالتفصيل الخيوط التي تجمعه بها، فتنتصب أمام عينيه كما رآها لأول مرة. منذ سنتين، كانت «جاكلين» ـ وهذا هو اسمها ـ امرأة في الخامسة والأربعين من عمرها، تشتغل منظفة، سمينة وطيبة، وكان «يحيى» يمارس المهنة نفسها. تعددت، بمرور الأيام، فرص لقائهما، كانت تلتهمه بنظراتها الشبقة؛ ورغم أنه كان في أول الأمر يبذل جهداً جباراً لإخفاء رغباته المكبوتة، ربما احتراماً لـ «صفية» التي تراسله باستمرار وتنتظر عودته على أحر من الجمر، فإنه استجاب بعد ذلك لنداء الجسد الدافىء والممتلىء. حين اقترحت عليه «جاكلين» الزواج لم يمانع؛ كان يدرك طبعاً فارق السن بينهما، وكان يبدو ضئيلاً أمام جثتها الضخمة، ومنظره يبعث على الإشفاق ولا يخلو من طرافة؛ كان يشعر بحزن عميق في نفسه، لكن بطاقة الإقامة كانت تغريه كامرأة متفننة في الإثارة. أشياء كثيرة تغيرت في حياة «يحيى»، له الآن بيت صغير مجهز وزوجة وقطة ومهنة، وفي الشركة استبدل القلم بمكنسة والورق بخرقة مبللة والفكر بفنون التنظيف وتقنياته. يمتلكه أحياناً شعور كبير بالندم، ويفكر في أن يبعث إلى «صفية» رسالة اعتذار ويبدأ في صياغة الجملة الأولى، غير أنه حين يستحضر ما فات، ويتذكر السنة التي قضاها هناك متسكعاً في الشوارع والأزقة، يتألم بعمق ويحس بغصة في قلبه، ويخيل إليه أن وجوده هنا ليس خطأ، وأن بقاءه حكمة، وأن خيانته لـ «صفية» أمر مبتذل. يتعب «يحيى» هذه الليلة، يطفىء التلفاز، يقوم من مكانه، يرمي جسده على السرير ويغيب في نوم عميق.

الصورة الثالثة: لقطة لم تحمّض بعد

تفتح «جاكلين» باب المنزل، تذهب تواً إلى المطبخ، تفتح الثلاجة، تأكل سندويشاً وموزتين وكوب حليب وأشياء أخرى. تدخل إلى غرفة النوم، تخلع ملابسها. تطبع على خد «يحيى» قبلة خفيفة. تنام إلى جانبه. تطفىء النور. بعد هنيهة يشرعان معاً في الشخير. □



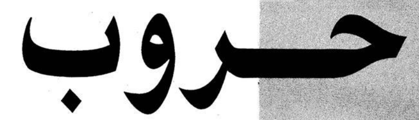
من

علي محافظة
كاتب ومؤرخ من الأردن

الأعمال الفكرية العامة (٤ مجلدات)
الأعمال الكاملة
قسطنطين زريق
مركز دراسات الوحدة العربية ـ بيروت
ومؤسسة عبدالحميد شومان ١٩٩٥

أعسر المهام على أي كاتب، أن يقوم بمراجعة موجزة لأعمال مفكر عظيم، مثل قسطنطين زريق، قضى جل عمره في العمل الأكاديمي، تدريساً وإدارة وبحثاً، وانصرف، سنين طويلة، إلى خدمة أمته، يتناول قضاياها والتحديات التي تواجهها بالتحليل والنقد وتقديم الحلول، ويدافع عنها في المحافل السياسية والعلمية والثقافية الدولية. تهيّبت، أول الأمر، وأنا أقلب صفحات المجلدات الأربعة، التي اشتملت على الأعمال الفكرية العامة للأستاذ زريق. وشعرت بالحرج بعد أن قرأت مقدمة هذه الأعمال، التي تضمنت تلخيصاً لمجمل الآراء والأفكار الرئيسية التي احتوتها هذه المجلدات، بقلم المؤلف نفسه.

قضيت شهرين ونيفاً في قراءة محتويات المجلدات الأربعة، التي كتبت ونشرت خلال فترة خطيرة من تاريخ العرب المعاصر، تمتد من سنة ١٩٣٩ إلى سنة ١٩٩١. وكانت قراءة ممتعة ومفيدة. وقد حرصت، ما أمكن، على أن تكون مراجعتي هذه للمؤلفات حسب الترتيب الزمني لنشرها، رغبة مني في بيان التطور الفكري للأستاذ زريق، ومدى استجابته للأحداث والتحديات التي واجهها العرب طوال نصف قرن ونيف من الزمن.



قسطنطين زريق في

يذكر الدكتور زريق، في مقدمة أعماله الفكرية، العوامل التي أثرت في نشأته، وفي تحصيله العلمي، وفي اختياره لمهنته، وفي إنتاجه الفكري. وهي عوامل أربعة: الاختيار العلمي والتعليمي، والنهج الليبرالي الديموقراطي، والانتماء القومي العربي، والإحساس بالمسؤولية في التفكير والعمل[1]. ويعترف بأن نشاطه وإنتاجه، في الحقول التعليمية والفكرية العامة، أوفر منه في حقل اختصاصه (التاريخ العربي). ويعزو ذلك إلى تقديره الشخصي للظروف التي أحاطت بالمجتمع العربي، وحاجة هذا المجتمع إلى التفكير السليم والعمل الراشد، في سبيل تحرره وتقدمه. كما يعزوه إلى انقطاعه مدة اثني عشر عاماً من حياته إلى العمل الدبلوماسي والإدارة الجامعية (١٩٤٥ - ١٩٥٧)[2].



الوعي القومي

من المعروف أن الدعوة إلى الوحدة العربية، قد انتعشت منذ بداية الثلاثينات من هذا القرن. وكثر الحديث في القومية العربية، وفي العلاقة بين العروبة والإسلام. وقد بشر بهذا الاتجاه القومي عدد من قادة الفكر في المشرق العربي، أمثال الأمير شكيب أرسلان، من خلال مقالاته في مجلة «الأمة العربية» (La nation arabe) الصادرة بالفرنسية في جنيف (١٩٣٠ - ١٩٣٨)، ومحمد رشيد رضا من خلال مقالاته في صحيفة «المنار» القاهرية، وإدمون رباط مؤلف كتاب «الوحدة السورية والمصير العربي» (Unité syrienne et devenir arabe) الصادر سنة ١٩٣٧، وعبدالرحمن عزام وابراهيم عبدالقادر المازني، ومكرم عبيد وأحمد حسن الزيات صاحب مجلة «الرسالة»، في مصر، وزكي الأرسوزي وميشيل عفلق في سورية، وساطع الحصري وسامي شوكت مؤلف كتاب «هذه أهدافنا: من آمن بها فهو منا» الصادر في بغداد سنة ١٩٣٩ في العراق، وعبدالله العلايلي مؤلف كتاب «دستور العرب القومي» الصادر في بيروت سنة ١٩٤١ في لبنان.



في إطار هذه اليقظة القومية العامة، التي شهدها المشرق العربي، أصدر قسطنطين زريق باكورة أعماله، «الوعي القومي»، سنة ١٩٣٩. شعر زريق أن النهضة القومية العربية، التي بدأت في القرن الماضي، تفتقر إلى فلسفة قومية شاملة واضحة منظمة «وعقيدة قومية تتشربها الأجيال العربية، وتسير بها قدماً نحو أهداف واضحة، من خلال تنظيم سياسي، يوحّد الجهود العربية، ويدفع بأمة العرب نحو التحرر والتقدم والمساهمة في الحضارة الإنسانية»[3]. وقدم كتابه هذا على أنه «نظرات» في الحياة القومية. وأعرب عن أمله في أن يقوم غيره بوضع الفلسفة القومية، وصياغة العقيدة القومية العربية.

ينطلق زريق، في كتابه هذا، من أن الوعي القومي هو «منبع كل نهضة قومية صحيحة». ويعني هذا الوعي معرفة ماضي الأمة معرفة صحيحة، وفهم العوامل الطبيعية والتاريخية التي كونتها، والكشف عن مصادر قواها الروحية. كما يعني إدراك حاضر الأمة وتقدير قوى الحاضر فيها تقديراً متزناً، والإيمان المتين بهدف الغد ورسالة المستقبل[4].

ويرى أن التكوّن القومي لأي أمة، لا يظهر في أي بقعة من الأرض، إذا لم تتوافر فيها شروط اقتصادية واجتماعية وفكرية معينة. وبعبارة أخرى، إن القومية ظاهرة حديثة، نشأت في أوروبا، في ظروف سياسية واقتصادية واجتماعية وثقافية معينة. وانتقلت إلى بقية بقاع العالم، عندما توافرت الشروط الآنفة الذكر فيها[5]. والقومية، في نظره، تشمل حياة الأمة بأوسع معانيها، وتستهدف نفوذها السياسي، مثلما ترمي إلى إنماء قواها الروحية، ورفع مستواها الاجتماعي والعقلي، والسير بها إلى أبعد ما يكون في طريق الحياة المثلى[6]. والقومية، فوق ذلك، توازن بين القوى المختلفة، التي تتجاذب أفراد الأمة وجماعاتها: القوى الاقتصادية والدينية والجنسية والإقليمية[7].





أما الوعي القومي، فلا يتحقق إلا بالتربية القومية، التي تعد الأمة للحياة القومية، وتوحدها وتساعدها على أداء رسالتها إلى الإنسانية[8]. وتتم هذه التربية عن طريق المدارس ووسائل الإعلام والأحزاب السياسية ومنظمات الشباب والجمعيات النسائية وجمعيات الإحسان ومؤسسات التهذيب والمنتديات الفكرية والعلمية.

ومثلما فعل معاصروه من المفكرين القوميين، رد زريق على الدعوات القطرية والإقليمية الضيقة، التي ظهرت في البلاد العربية في الثلاثينات، مثل الفينيقية والفرعونية والقومية السورية. وبيّن تهافت هذه الدعوات.

وتناول العلاقة بين القومية والدين بحذر شديد، مؤكداً أن القومية الحقيقية، لا يمكن أن تناقض الدين الصحيح. فهي، في جوهرها، حركة روحية ترمي إلى بعث قوى الأمة الداخلية، وتحقيق قابلياتها العقلية والنفسية من أجل المساهمة في تمدّن العالم وحضارته[9].

في «معنى النكبة»، ثاني كتبه، الذي نشر في بيروت سنة ١٩٤٨، عاد زريق بالقضية الفلسطينية إلى جذورها. وبيّن أنها «قضية حق ومبدأ، أي حق العرب الطبيعي في بلادهم، المستمد من حق كل شعب في الأرض التي يعيش عليها، والتي ورثها عن آبائه وأجداده، وحقه في أن يستغلها، ويقيم فيها النظام الذي يختاره، دون أن يكون في ذلك أي تعدٍّ على سواه. وهي قضية مبدأ مستمدة من المبدأ الأساسي في حق الشعوب في تقرير مصيرها». والكفاح العربي ضد الصهيونية، وضد قيام دولة يهودية في فلسطين، في نظره، ليس كفاحاً قومياً فحسب، بل هو كفاح من أجل مثل إنساني أعلى. إنه كفاح بين الحق والقوة، بين المبدأ والمصلحة[10].

وبحث في أسباب النكبة، وفي اختلاف المفكرين العرب في تعليلها. وأوضح الآثار المادية والمعنوية، التي ترتبت على العرب من جرائها، مثل التصدع والانهيار اللذين أصابا الكيان العربي، وشك العرب في حكوماتهم، واتهامهم لقادتهم وزعمائهم، وشك الكثيرين منهم في أنفسهم وفي قابليتهم كأمة، وتسرب اليأس إلى نفوسهم، وتهربهم من مجابهة الخطر، وتضاؤلهم أمام عظم المصيبة[11]. ولكنه اعتبر النكبة محكاً للعرب. فإذا سيطرت عوامل الرجعية والتفكك عليهم، زادتهم النكبة ضعفاً وانحلالاً. وإذا أخذوا بأسباب التقدم والنمو، بعثت هذه النكبة فيهم الهمم، وأخرجتهم من حالة الضعف والانحلال التي هم فيها[12].

وتناول الحركة الصهيونية، مبيناً حجمها الحقيقي في فلسطين، ونفوذها في العالم. وأوضح أن الرد على الخطر الصهيوني، يقتضي قيام «كيان عربي قومي متحد تقدمي». ولا يتحقق هذا الكيان، إلا باعتماد العلم والتنمية الحديثة في استثمار مواردنا، وفصل الدولة عن الدين فصلاً مطلقاً، وفتح الباب لاكتساب خير ما حققته الحضارات الإنسانية، من قيم عقلية وروحية، أثبت صحتها الاختبار الإنساني. أما السبل إلى ذلك، فهي: تشجيع الجهد الوطني في استغلال موارد البلاد، ونشر العلم والثقافة بشتى الوسائل، وتوسيع مدى الحريات السياسية والاجتماعية والفكرية وإصلاح الإدارة. ولنجاح ذلك، لا بد أن يقود هذا العمل قادة تقدميون انقلابيون في صميمهم، وأن تنتظم هذه الفئة المختارة في أحزاب ومنظمات، «تقوم على عقيدة صافية موحدة، وترتبط بولاء صحيح متين». ويؤمن زريق بزعامة حقيقية من أفراد «يبنون الدول، ويخلقون الأمم، ويصنعون التاريخ... أولئك الذين بدونهم وبدون أمثالهم من المصلحين، ما وجدت أمة، ولا زهت حضارة، ولا كان للحياة الإنسانية أي طعم أو معنى»[13].

ولقد احتلت قضية فلسطين حيزاً واسعاً في فكر زريق. وكان أول المفكرين العرب، الذين تناولوا الهزيمة العربية سنة ١٩٤٨. كما كان من أوائل المفكرين العرب، الذين بحثوا في هزيمة العرب الثانية العام ١٩٦٧. وأصدر كتاباً في العام نفسه بعنوان «معنى النكبة مجدداً»، علل فيه الهزيمة، وتحرّى أسبابها، ووجد أن أول أسبابها ضعف العرب، على كثرة عددهم، وقوة الإسرائيليين، على قلة عددهم. وثانيها انتماء المجتمعين، العربي والإسرائيلي، إلى حضارتين مختلفتين. أو الفارق بين المجتمعين، في الأخذ بالحضارة الحديثة وبأهم ما يميزها: العلم والعقلانية. وثالث هذه الأسباب مجابهة العرب، على ضعفهم، للعالم الصهيوني واليهودية العالمية، المتحالفة مع أقدر أمم الأرض الولايات المتحدة الأميركية. ورابع هذه الأسباب ضعف النضال العربي، الذي يعود إلى غموض الأهداف وضعفها، في النفوس والأذهان، وغياب الإرادة العربية الواحدة، أو الاتجاه العربي الواحد، في مستويات الحكم العليا، وفي صفوف الشعب. وخامسها ضعف المشاركة الشعبية في المعركة، التي ينبغي أن تقوم على التعبئة الشعبية، بحيث يعرف كل فرد دوره في المعركة، ويتدرب عليه ويبادر إليه في الوقت الذي يدعوه الداعي. وسادسها ضعف الارتباط بالدار والأرض والوطن. وسابعها ضعف ثقة الشعوب العربية بقادتها. وآخر هذه الأسباب تدني دور الخلق والفضيلة، في البناء النفسي للأفراد، في المجتمع العربي[14].

وكعادته، لا يقتصر زريق على العرض والتحليل والنقد العلمي، بل يبادر بعدها إلى وضع الحلول. إنه يرى أن السبيل الوحيد، أمام العرب، في هذه المجابهة المصيرية، هو

بناء المجتمع العربي المتطور المنتج. والخطوة الأولى نحو هذا البناء، هي الإيمان به هدفاً، على صعيد الأفراد والمجتمع. ولا بد أن تقوم الدول العربية بدورها في هذا البناء، شريطة أن تكون منظمة على أساس العلم، ومنصرفة إلى الإنتاج والإنماء، وأن تعتمد التخطيط والبحث العلمي، وأن تقوم بحشد الكفاءات. ولا يقتصر الأمر على الدول، وإنما ينبغي أن يكون للشعوب دورها في هذا البناء، وسلاحها في ذلك العقلانية ومحبة العمل والقدرة عليه والانضباط والانتظام والتقشف[15].

أي غد؟

تناول زريق المستقبل العربي في الخمسينات من هذا القرن، في حقبة صعود المد القومي العربي. وأصدر كتابه «أي غد؟» العام ١٩٥٧. وبذل جهداً لوضع أسس بناء هذا المستقبل، أو «النهضة القومية»، كما سمّاها. وألقى على المفكرين العرب مسؤولية هذا البناء، أو النهوض القومي، باعتبارهم «قلب الأمة النابض ووترها الحساس». وهم، في نظره أيضاً، «أدق الناس شعوراً بالأزمة ووعياً لمعناها وعيشاً تحت وطأتها». ووظيفة المفكر، في رأيه، هي «تبيّن الحق وتبنّيه، والتصدي للجهل ومكافحته، والثورة على الظلم والفساد». ومن واجباته أن يقوم بدور المرشد والموجه والمبشر والمنذر، وأن يوفق بين الفكر والعمل، وأن يتعاون مع أقرانه[16]. ومن مهامه، بالإضافة إلى ما سبق، «إيضاح معاني الأمة القومية والسيادة والدولة والاستقلال والحرية والوحدة»[17].

ولا شك أن زريق كان يدرك ضحالة الفكر السياسي السائد، وقصوره عن تلبية حاجات المرحلة التي تعيشها الأمة العربية. كما أدرك الأزمة التي تعيشها الأمة، في خضم المد القومي. فهي أزمة ناشئة عن تقصير العرب في التطور العقلي، وسيطرة الغرائز عليهم، وضعف الروح الباعثة على الخلق الكريم والجد والنشاط، وتقدير المسؤولية حق قدرها. وهي ناشئة أيضاً عن استهتار العرب بالغايات القومية، واستغلالهم الشعارات الوطنية في سبيل المصالح الخاصة والأهداف القريبة، وعجزهم عن استثمار مواردها الطبيعية، والاستغلال الاقتصادي والاجتماعي للطبقات الكادحة في مجتمعهم.

وسبر زريق، بفكره النافذ، المجتمع العربي في الخمسينات. وأبرز مشكلاته، والتحديات التي تواجهه. فهو مجتمع في المرحلة الأولى من نهضته، مقبل على تنمية موارده، ساعٍ إلى إيجاد أجهزة جديدة للحكم وللتنظيم الاجتماعي. وهو مجتمع متعدد النزعات والعصبيات، وفي مقدمتها الطائفية والقبلية والإقطاعية والإقليمية، ومحاط بالأخطار الخارجية، وحائر بين تراثه القديم والمدنية الحديثة. وهو، مع ذلك، مجتمع يطمح إلى إنشاء كيان قومي متحرر ونام، منتظم اقتصادياً واجتماعياً وسياسياً، متراص، وموحد الغايات والنزعات، شاعر بما يحدق به من أخطار، غير هياب لها، موفق بين تراثه القديم والمدنية الحديثة. كما يتطلع هذا المجتمع إلى قادة، يحددون له الغايات، ويخططون له السبل، ويوجهونه إليها[18]. ويستطرد في وصف مجتمع الغد، الذي يطمح إليه العرب. فهو مجتمع تقدمي «متحرك ومتطور ومنتج ومتفاعل مع محيطه الطبيعي والبشري، ومتفاعل في ذاته داخلياً». إنه مجتمع «منسجم، يتساوى فيه المواطنون في الفرص، فلا يستأثر فيه فرد بفرد، أو فريق بفريق، بحكم ولادة أو إرث أو جنس، أو أي فارق عرضي آخر، لأنهم جميعاً متساوون في الجوهر، في مواطنتهم وفي إنسانيتهم». وهو مجتمع منظم يتصف بوحدة الهدف، ويسوده توازن دقيق بين الحرية والسلطة، وبين الحق والواجب[19].

ويستعمل زريق مقاييس لتقدير تقدم أي مجتمع. ومنها سلطة المجتمع على الطبيعة، وقدرته على ضبط قواها واستغلال مواردها. وشيوع الروح العلمية فيه، واحترام الشخصية الإنسانية. وتتحد هذه المقاييس في مقياس واحد شامل، هو الحرية. فاستثمار الطبيعة مؤداه تحرر المجتمع من سلطة المحيط الخارجي، واستطراداً التحرر من الفقر والمرض. والتقدم العلمي جوهره تحرر المجتمع من الوهم والجهل. والتقدم الأدبي لا يتم، إلا بالتحرر من الخوف والذل، ومن الهوى والطمع. والمقياس الأخير للمجتمع التقدمي، هو «مقدار ما يتوافر فيه من شخصيات حرة منتظمة، شخصيات تحررت من محيطها ومن نفسها، وانتظمت قواها ومواهبها، فكان في انتظامها هذا، كمال حريتها»[20].

ويرى زريق أن التربية والثقافة هما أهم السبل إلى بناء هذا المجتمع التقدمي. ويأتي على التربية والتعليم في البلاد العربية، ويبين مساوئها، مثل طغيان سلطان الدولة عليها، والمركزية الشديدة، والتغيير والتبديل، المتوالين في السياسات التعليمية، بتغيّر الحكومات وتبدّلها، وضعف روح الابتكار في المدارس، وانصراف الطلاب إلى الحفظ وتلقن المعلومات وحشو الدماغ[21]. وبسبب هذه النقائص والمساوىء، عجزت التربية في البلاد العربية عن تلبية الحاجات الأساسية للمجتمع، وهي مكافحة الجهل، وتنمية الموارد، وتنظيم الحكم والاجتماع، وتحقيق الوحدة العربية.

واقترح زريق إصلاحاً للتربية العربية، يقوم على الأسس التالية: حماية الجهد التربوي من الأهواء السياسية، وتخفيف وطأة المركزية على التعليم، وتعزيز الأجهزة الفنية في إدارات التربية والتعليم، وتوكيد دور المعلمين ورفع شأنهم، وتوسيع


احتلت قضية فلسطين حيزاً واسعاً من فكر المؤلف





البعثات العلمية ودعمها، وصوغ برامج التعليم في ضوء حاجات البلاد، وتغليب مفهوم التعليم على مفهوم التلقين والحفظ، وتغليب مفهوم التربية على مفهوم التعليم، وتوجيه التربية الجامعية إلى تكوين قادة المجتمع[٢٢].

أما الثقافة، التي يدعو إليها زريق، فهي الثقافة الحديثة، التي نشأت على الإيمان بالإنسان، وتحرير عقله ونفسه. واتضحت معالمها بالإنتاج المادي الزاخر، وتعميمه على أكبر عدد ممكن من الناس، ودرء أخطار الطبيعة والتغلب عليها، وتقريب الأبعاد والمسافات، وتنظيم الحياة الاجتماعية، وتضييق الفوارق بين طبقات المجتمع، وتيسير الفرص للجميع على السواء، وتوفير الذخيرة النامية من المعرفة النظرية، والتعبير عن النفس الإنسانية، والتسامي إلى قمم الاختبار الإنساني، والغوص في القضايا المتصلة بالكون والحياة وما وراءهما[٢٣].

ويتساءل: أين هم العرب من هذه الثقافة الحديثة؟ ويجيب: إن العرب لا يزالون على عتبة هذه الثقافة، في تطورهم العقلي وفي إبداعهم للجمال، وفي تعميمهم للخير. ويحث بني قومه على ولوج باب هذه الثقافة. وينير لهم السبل المؤدية إلى ذلك، وهي تنبيه الرأي العام إلى ماهية الثقافة، بحيث يشيع في المجتمع تقدير العمل العقلي والإبداع الفني، ومضاعفة الجهود في نشر التعليم واكتشاف المواهب، وإفساح المجال لنموها وتشجيعها، ودعم مواطن الثقافة ومراكزها ومؤسساتها، وضمان حرية الفكر والمعتقد والقول بأوسع معانيها، وتمتين الصلات بمراكز الثقافة العالمية[٢٤]. ويدعو الدول العربية إلى رعاية الثقافة، وبذل المال، وتوفير الوسائل لنشر الثقافة الصحيحة وتوسيع أساسها الشعبي، عن طريق التربية والتعليم ورعاية الموهوبين. كما يحث الشعوب العربية على القيام بواجبها في ردع ذوي السلطة والطامعين فيها عن استغلال الثقافة لمآربهم الخاصة، وصيانة حرمتها، ومساندة جهود الدولة لنشر التعليم وتعزيز الفكر والأدب والفن. كما يحض المثقفين على حفظ كرامتهم وكرامة الثقافة، التي يمثلونها، من خلال إخلاصهم لها.





إدراك الماضي

يؤكد زريق، في مقدمة كتابه «نحن والتاريخ»[٢٥]، أنه ليس دراسة لقواعد علم التأريخ، أو بحثاً في فلسفة التاريخ، أو دراسة لعلاقة الإنسان بماضيه، وإنما هو «مطالب وتساؤلات، تدور حول هذه الموضوعات»[٢٦].

ويتفق زريق مع معاصريه من المؤرخين، في أن «الإنسان مرتبط بماضيه، وبإحساسه بهذا الماضي ارتباطاً محكماً، فهو كائن تاريخي، بمعنى أنه كائن حي فاعل. وكلما ارتقى الإنسان في مراتب الإنسانية، إرتقت نظرته التاريخية، وعزز فعله التاريخي. وكلما كان وعيه للماضي أصفى ومجابهته له أصدق وأعمق، إغتنى كيانه الإنساني، وغدا أقدر على الإنتاج والإبداع»[٢٧].

ويعرض، بعد هذا، لموقف العرب من تاريخهم. ويكشف عن تيارات أربعة في هذا الموقف. أولها التيار التقليدي، الذي يرى أن تاريخ العرب هو تاريخ الأمة الإسلامية. ويعلل أصحاب هذا التيار الأحداث وتطورها تعليلاً دينياً، بحيث ينسبونها إلى المشيئة الإلهية والقوانين السماوية. ويصدقون أخبار السلف ويركنون إليها. وثانيها التيار القومي، الذي يقبل على الماضي إقبالاً يبلغ حد الانغماس التام فيه والخضوع الكلي له. وينصرف أصحاب هذا التيار إلى أمجاد الماضي والتغني بها، وبث روائعها في القلوب والنفوس. ولب الماضي، في نظرهم، هو الماضي القومي. وثالث هذه التيارات، هو التيار الماركسي، الذي يعتمد الفلسفة التاريخية المادية، التي ترى في التاريخ البشري صراعاً بين الطبقات، وتبشر بالثورية سبيلاً للتقدم. والتيار الرابع هو التيار العلمي، الذي تكوّن نتيجة التنبه للمدنية الحديثة واقتباس عقليتها. ويتوجه أصحاب هذا التيار إلى الماضي، دون فكرة مسبقة أو فلسفة مفروضة، ويحاولون استعادة الماضي من أصوله، أي من آثاره المادية والأدبية، ثم يستنطقونها، ويحققون في رواياتها، ويخضعونها للتدقيق والنقد والتحليل. ويسعون إلى ربط الحقائق المفردة المضبوطة بعضها ببعض، لكي يستخرجوا منها صورة الماضي[٢٨].

يعرّف زريق التأريخ بأنه «السعي لإدراك الماضي البشري وإحيائه»[٢٩]. ويتوسع في صناعة التأريخ ومراحلها المختلفة، من بحث عن المصادر وجمعها ونقدها نقداً خارجياً ونقداً داخلياً، وإثبات الوقائع التاريخية (الحقائق)، ثم جمعها ورصفها وتركيبها (عملية التحقيق والاستنتاج)، إلى عرض ما توصل إليه المؤرخ، ونشره بأداء حسن وتعبير جيد[٣٠]. ويثني على فضائل الصناعة التأريخية، من جد ومثابرة وشك ونقد ودقة وتجرد ومحبة للحقيقة وشعور بالمسؤولية وتواضع[٣١].

ويأتي على التفكير التاريخي وشروطه وميزاته، من حرص على وضع الإنسان في حيزه الاجتماعي، وإدراك العلاقات التي تربطه بما حوله، وأثر هذه العلاقات في تكوين معتقداته وأساليب فكره وعمله، وإظهار ما تتميز به الحياة الإنسانية من غنى وتشابك وتعقيد. ذلك أن الحياة البشرية صيرورة دائمة وتفاعل مستمر يعتريها التحول والتغير.

ويستعرض، بعد ذلك، شروط التعليل التاريخي، من صحة نظر، واستعداد فكري، وجهد ناشط، وإحساس دقيق



بالمسؤولية، وانطلاق في الحرية الفكرية. ويعدّ الحكم التأريخي من صلب التفكير التاريخي. ولهذا الحكم مقياس مزدوج: زمني وسلبي، وتراكمي نوعي، يتضمن خلاصة ما حققته البشرية في تطلعها إلى الحق وفي نزوعها إلى الخير[٣١].

والعمل التأريخي يكسب صاحبه ما يسميه زريق «الثقافة التأريخية»، التي تتألف من معرفة حوادث الماضي والصلات القائمة بينها، والعلل التي أحدثتها، والآثار التي نتجت منها. كما تتألف من الملكات العقلية، التي تتولد من خلال الجهاد لاكتساب المعرفة التأريخية، ومن البواعث النفسية والفضائل الخلقية، التي تنميها هذه الثقافة في الإنسان. والثقافة التأريخية، في رأيه، توسع خبرة الإنسان وتعمقها، باعتبارها «سبيلاً من سبل إدراك الذات». وهي، بهذا، تؤدي إلى تقوية الأصالة الفردية والقومية والإنسانية، وتنقيتها وتنمية الشعور بها. وتجعل هذا الإدراك عامل استقرار وثقة بالنفس، ومبعث تجدد وتقدم في الوقت نفسه. والثقافة التأريخية، بنقدها للماضي، تصبح أداة انطلاق وتحرر[٣٢].

ويبحث زريق في موقف الإنسان من صنع التاريخ. ويرى أن البشر ينقسمون إلى فئات أربع في موقفهم هذا. الفئة الأولى لا تشعر إلا بأقرب المشكلات إليها، من حيث ضمان العيش واستمراره، وتجابه هذه المشكلات بإحساسات بدائية، أو بالتقليد السائد في مجتمعها. والفئة الثانية لا تؤمن بأن لها يداً في التغلب على الصعاب التي تعترضها، والقيود والحدود التي تحيط بها؛ فهي مستسلمة لمجرى الحياة. والفئة الثالثة تؤمن بالاختيار وتجهد لتتحكم في مجرى التاريخ، ولكنها تبذل هذا الجهد لإيقاف المجرى أو إعادته إلى الوراء. وهي الفئة الرجعية. والفئة الرابعة تعيش بكل جوارحها وأفكارها في المستقبل الآتي، تستهويها صورة عصر ذهبي مقبل، ثائرة على الماضي ثورة جارفة وشاملة. ينتقد زريق هذه المواقف الأربعة نقداً علمياً، مبيناً نقائص كل منها. ثم يقدم للقارىء متطلبات العمل التاريخي المبدع، وهي: صحة الإحساس بالحاضر، ووحدة هذا الإحساس، والتطلع إلى المستقبل والإقدام عليه، وصلته الوثيقة بالماضي، وهي صلة إدراك وحكم واستلهام وتسام. وصانع التاريخ، في نظره، لا يستطيع تحقيق ما يصبو إليه، إذا لم يشعر بقدرته على الاختيار، وإذا لم يكن مستعداً لتنفيذ اختياراته، وإذا لم يكن شاعراً بأنه هو نفسه خاضع لحكم التاريخ[٣٤].

عصر متفجر

يدور كتاب «هذا العصر المتفجر: نظرات في واقعنا وواقع الإنسانية»[٣٥] حول قضايا أربع، هي: الحضارة والعقل والخلق والقيم. فالحضارة أو التراث الحضاري، هي «خلاصة ما بلغت من مكاسب وتحقيقات في سبيل الحياة الفاضلة، أي الحياة المتحررة من قيود الطبيعة، ومن تحكم الإنسان بالإنسان، ومن أهواء النفس، والمرتقية بفضل هذا التحرر في مراتب العقل ومدارج الروح». وتتجلى للمؤلف ثلاثة عناصر إيجابية في هذا التراث، هي: الجهود الرامية إلى التحرر من قيود الطبيعة، وإلى استثمار مواردها (أي التكنولوجيا)، والجهود الرامية إلى تحرير الإنسان من ربقة الظلم والاستعباد البشري، والجهود الساعية إلى اكتشاف الحقيقة ونشرها، والتطلع الخير



ومحاولة تحقيقه، وتأمل الجمال وإبداعه. وكل تراث حضاري قومي، هو في جوهره تراث إنساني. ويتوقف تأثير التراث الحضاري في الفرد والمجتمع على نفاسة هذا التراث من جهة، وعلى حال أفراد المجتمع ومقدار تفتحهم وسعة أفقهم وعمق ثقافتهم ومدى جدارتهم، من جهة أخرى.

ويرى زريق أن الثورة العلمية الحديثة هي زبدة التراث الحضاري الإنساني، بما تتسم به من شمول وعمق، في المجالين النظري والتطبيقي، وتزايد في سرعتها واندفاع في تقدمها. ويقابلها تفجر في عدد السكان في العالم، ولا سيما في العالم المتخلف، واتساع في الحاجات والآمال والطموحات فيه، ونقمة متصاعدة على الظلم والفقر والمرض والجهل، وشتى صنوف العبودية والشقاء. وتزدحم مشكلات هذا العصر بسبب الهوة الواسعة بين الواقع وتناقضاته من جهة، وبين الآمال والطموحات، من جهة أخرى. ولمواجهة هذه المشكلات، لا بد من عقلية جديدة تتصف بالريادة والاستطلاع والمرونة وعالمية النطاق، وتعتمد العلم طريقاً للخلاص، وتتسلح بالعقل والضمير للوصول إلى شاطىء الأمان[٣٦].

ويشير المؤلف إلى موقف العرب من الحضارة الحديثة، وإلى المعركة التي يخوضونها من أجل البناء، بناء الكيان وبناء الحضارة. ويبيّن أوجه الخلاف بين نظرة العرب إلى الغرب ونظرة الغرب إلى العرب. ويدعو إلى إعادة النظر، بصورة جذرية، في وجهتي النظر هاتين. كما ينادي بتنمية التبادل الحضاري بين الغرب والشرق، على أساس من التفاهم ومن مراجعة المواقف[٣٧].

في كتاب «في معركة الحضارة»[٣٨]، وبعد أن يعرّف «الحضارة» ومفهومها عند العرب والأمم الغربية، يذكر زريق أوجه الالتباس والخلاف بينها وبين «الثقافة». وينتهي إلى القول أنها «نمط من الحياة يتميز بخطوط وألوان من التقدم والرقي»[٣٩]. ويحدد شروط الحضارة، وهي: الوصول إلى حد أدنى من السيطرة على الموارد الطبيعية والبشرية، والاستقرار والتعاون الاجتماعي، والكتابة، والحكم المنظم. ويعيّن مظاهرها من أدوات ومنتجات وقدرة تقنية وعادات وفنون شعبية وفضائل وقوانين وتنظيم إداري وسياسي واجتماعي واقتصادي، ودين ولغة وكتابة وآداب وفنون وعلم وفلسفة وأشخاص.

ثم يتناول مسألة التغير الحضاري ومختلف الآراء فيها. ويحلل عوامل هذا التغير. ويأتي على المذاهب المختلفة في تعليل هذا التغير، مثل التعليل القدري، والتعليل الإلهي، والتعليل الطبيعي والبشري، مبيناً رأيه في كل منها[٤٠]. ويذكر سبل التفاعل الحضاري ووسائله وملابسات ذلك. ويعود إلى مقاييس التحضر، مثل القدرة التقنية، والقدرة النظرية، والإبداع الخلقي، والإبداع الجمالي، والحرية الفكرية، وانتشار المكاسب والنظم ومضمونها، والأشخاص. ويدمجها في مقياسين، هما الإبداع والتحرر. ثم يجمعها في مقياس واحد، هو الكرامة الإنسانية[٤١].

وفي خاتمة الكتاب، يتحدث المؤلف عن معركة الحضارة التي يعدها معركة الإنسانية كلها. ويلخص واجبات الأفراد والشعوب في هذه المعركة. ويجملها بالعمل للحفاظ على السلام العالمي، وتنمية الوعي الإنساني والتنظيم العالمي، وتضييق الفوارق بين الفئات والشعوب، وبذل الجهد لتبدل جذري في المواقف العقلية والضميرية. أما معركة الشعوب العربية، فهي، بالإضافة إلى المشاركة في معركة الإنسانية السالفة الذكر، معركة التخلف ومصارحة الذات ونقدها، والتوق الحضاري، والإيمان بالعقل والتوق إلى الحقيقة، والتطلع والتشوف نحو المستقبل، واكتساب الذهنية المتفتحة، وتنمية الثروات الطبيعية والقدرات الإنتاجية، والثروة البشرية، واكتساب العقلية الثورية النابعة من ثورة عقلية[٤٢].

إذا كان غريباً أن يطغى موضوع المستقبل على اهتمامات مؤرخ، مهمته الأساسية دراسة الماضي والعناية بموضوعاته، فإن الاستغراب يتلاشى إذا عدنا إلى حياة الأستاذ زريق، وتعرفنا بحقيقة أهدافه. فقد أحب زريق أمته، وأدرك واقعها المرير، ولمس حاضرها المتخلف، وتطلع بصدق وحماس إلى نهوضها. وكرّس جل جهده لاكتشاف الأسس والمبادىء التي يقوم عليها هذا النهوض، وإيضاح الوسائل والسبل المناسبة لتحقيق ذلك. وظهر هذا الاهتمام بالمستقبل العربي، في أول كتبه، «الوعي القومي»، واستمر بوضوح وجلاء في بقية كتبه ومقالاته وخطبه وأبحاثه. وهو، في هذا، سابق على أقرانه من المؤرخين والأكاديميين العرب.

يرى زريق في كتاب «نحن والمستقبل»[٤٣] أن اهتمام الأمم بمستقبلها دليل على حيويتها. وأن غلبة تعلق المجتمعات بماضيها على الاهتمام بمستقبلها مؤشر واضح على سكونها وركودها. وأن دينامية أي مجتمع مرتبطة بوعيه التاريخي، وهي أقوى وأفعل وأسرع في الأدوار التي تتجه فيها الشعوب نحو مستقبلها، وتمضي في صنعه بالتساؤل والارتياد والإنجاز، مما هي في الأدوار التي تكون واقعة تحت سطوة ماضيها، غير شاعرة بالحاجة إلى تخطّيه أو قادرة على ذلك. وكلما أمعن مجتمع في ركوده، قوي تسلط الماضي عليه. وكلما حميت ديناميته، إشتد تشوقه إلى المستقبل.

وأرجع جذور اهتمام الأمم حالياً بالمستقبل إلى التحولات

العميقة، التي شهدتها المجتمعات الغربية في العصور الحديثة. وأول هذه التحولات التوجه نحو العالم الدنيوي، والإيمان بأهميته الذاتية وبقيمة الحياة فيه. وثانيها التحول من الإيمان بالوحي إلى الإيمان بالعقل. وقد أسفرت هذه التحولات عن توق متزايد إلى المعرفة، وتقدم في العلوم النظرية والتطبيقية، وتحسن في الأوضاع الإنسانية، ونظرة تفاؤلية بمستقبل الإنسان. وقد أثرت هذه التحولات على شعوب العالم كافة، فتنبهت من سباتها، ونهضت تطلب التحرر والتقدم[٤٤].

واستعرض المؤلف المشكلات الكبرى، التي تواجه عالم اليوم، مثل تسارع نمو سكان العالم، والتوسع في التصنيع، وتلوث البيئة، وإنتاج الغذاء، واستنزاف الموارد. وذكر بعض الدراسات والتقارير، التي تناولت هذه المشكلات، وحذرت من تفاقم أخطارها، ودعت إلى الإسراع في معالجتها. كما ذكر بعض المشكلات الإنسانية، مثل نزعات الاغتراب في المجتمعات الغربية المتقدمة، المتمثلة في حركات الرفض العنيفة وغير العنيفة عند الشباب. وهي ظاهرة من ظواهر الاضطراب والقلق، التي تفشت في هذه المجتمعات. ومن هذه الظواهر حركات الشك والارتياب والنقد في المجتمعات الاشتراكية المتقدمة. وهي حركات موجهة ضد الدولة والأيديولوجيا والحزب الواحد (القائد أو الطليعي). وانتقلت ظاهرة القلق هذه إلى المجتمعات النامية، وإن اختلفت عن سابقاتها في المجتمعات المتقدمة، في أسبابها وبواعثها. فهي صادرة عن الشعور بالتخلف وبالضعف الناشيء عنه، وعن يقظة الوعي لضرورة الإسراع إلى اللحاق بركب التقدم، واكتساب القدرة والرفاه والعزة، التي تتمتع بها المجتمعات المتقدمة[٤٥].

واستعرض، بعد ذلك، الأنماط التاريخية للاهتمام بالمستقبل. وأولها النمط البدائي (التنبؤ البدائي) الذي كان يقوم به الكهان والعرافون والمنجمون والسحرة. وثانيها النمط العقائدي، الذي يقوم على عقائد ونظرات شاملة إلى الكون والحياة، وتنسحب على الماضي والحاضر والمستقبل. وتمثله العقائد الدينية عند الأمم والشعوب القديمة، والنظرات الفلسفية القديمة والحديثة. وثالثها النمط التخيلي، المتمثل في النزعة الطوباوية لدى عدد من المفكرين والفلاسفة. ورابعها النمط العلمي الريادي، الذي برز بوضوح بعد الحرب العالمية الثانية، وتقوم به مؤسسات علمية معروفة في أوروبا وأميركا واليابان.

ونبّه زريق إلى الأخطار التي تترتب على هذه الدراسات الرامية إلى الهيمنة على العالم، وإلى ضرورة الكشف عن حقيقة نياتها، «في الوقت الذي نسعى فيه إلى تكوين قدراتنا العلمية والتنظيمية للإفادة منها والاستعانة بفنونها وأساليبها للدفاع عن أنفسنا وصيانة كياننا القومي»[٤٦]. كما حذر من الإيمان بنتائج هذه الدراسات المستقبلية، على أهميتها وجديتها وكفاءة القائمين بها، لأنها لا تتناول إلا المدى القريب، ولأن التغير المتسارع، الذي تعيشه البشرية، يجعل من العبث أن نتنبأ بالمستقبل البعيد، ناهيكم بصعوبة تصوير المستقبل بدقة ووضوح.

فجوة تتسع

ويعود المؤلف إلى ذكر أهم مشكلات المستقبل، التي تواجه البشرية، وهي الفجوة المتسارعة في الاتساع بين الأمم والشعوب الصناعية المتقدمة والشعوب الفقيرة، وبين الأغنياء والفقراء في المجتمع الواحد، والتفجر السكاني، وتناقص الموارد الطبيعية، وتلوث البيئة، وتضاؤل الريف وتضخم المدن، وتزايد الانحراف والعنف والإجرام، ومشكلات التخلف، ومشكلة الحرية[٤٧]. ويجمل التحديات، التي تواجه البشرية، بتحديين هما: تحدي البقاء أو الاندثار، وتحدي الصحة والكرامة أو الاعتلال والامتهان. وتتمثل أخطار هذين التحديين في الحروب الموضعية والمنازعات والمنافسات بين الدول الكبيرة، والإنفاق الضخم على التسلح، وتضخم الأجهزة العسكرية في حكم الشعوب، والخلل السياسي العالمي، والخلل الاقتصادي العالمي، وهيمنة الدول الكبيرة في العالم، وسيطرة الطبقات والفئات المستغلة أو المتحكمة في داخل المجتمعات. ويرى أن مجابهة هذين التحديين تكون على ثلاثة مستويات: عملي وإيماني وكياني ذاتي. فعلى المستوى العملي، ينبغي قيام جبهة للحركات التحررية في العالم، لمكافحة الظلم والاستئثار والاستغلال، وقيام جبهة الإنماء، التي تقوم على التصنيع والتحديث والتخطيط والتنظيم، المستندة إلى الإرادة والعلم. والتروض على بذل الجهد وتحمل المشاق والتضحية، وقيام جبهة ثالثة تمثل المنظمات والهيئات الدولية والإقليمية أو القارّية والعالمية. وعلى المستوى الإيماني، على هذه الجهود أن تنطلق من الإيمان بالأخوّة الإنسانية. أما على المستوى الكياني الذاتي، فينبغي أن يصدر العمل والإيمان عن ذات إنسانية منسجمة متجددة، ولا بد من تحول جذري في الكيان الإنساني، لدى جميع الشعوب والأمم[٤٨].

وللرد على هذه التحديات شروط: أولها تكوّن العقلية المستقبلية، الواعية لمشكلات المستقبل، العاملة على الإعداد له. وتقوم هذه العقلية على ثلاثة أركان أساسية، هي: الموضوعية والواقعية والعقلانية، أو المنهج العلمي، والالتزام الخلقي. ومن خصائص هذه العقلية الارتياد والتخطيط، والتساؤل والنقد، والشمول والتعاون، والمرونة والتكيّف،



غريب أن يطغى موضوع المستقبل على اهتمامات مؤرخ مهمته دراسة الماضي



والتجديد والإبداع. وتحرص هذه العقلية على جوهر التراث، وتحافظ على الأصالة وترعاها وتنميها، وتفيد منها في تحقيق الذات وفي الإنجاز والإبداع»[٤٩].



وينتقل زريق، بعد ذلك، إلى المستقبل العربي. ويبدأ بتحديد الهوية العربية، وتحليل الواقع العربي، المتسم بالتخلف، والذي يحتوي إمكانات واعدة. ويرى أن تغيير المجتمع العربي يتم بوسائل ثلاث هي: الدين والتربية وإصلاح الأنظمة السياسية والاقتصادية والاجتماعية. وهذا التطور مهم في فكر زريق، يتجلى في اعتماد الدين وسيلة لتغيير المجتمع وإصلاحه. كما يتجلى هذا التطور في نقده للتيار الثوري الاشتراكي والنظم الثورية العربية. ويأخذ عليها ادعاءها بأنها وحدها نظم ثورية وتقدمية، وممثلة لمصالح الجماهير، وأنها تحالف قوى التحرر في العالم المتمثلة في الدول الاشتراكية الماركسية، في حين أن النظم العربية الأخرى، تحالف قوى الرأسمالية والأمبريالية المتمثلة في الدول الغربية، وعلى رأسها الولايات المتحدة الأمريكية. ويرى زريق أن النظم الثورية العربية، انحرفت عن أهدافها بسبب غياب المحاسبة الداخلية، وتقييدها لحرية المواطن فيها. ويعود إلى تصنيف الأنظمة السياسية العربية إلى نظم ثورية ونظم تطورية، ويدعو إلى التعايش بينها كلها. ويركز على التربية سبيلاً لإصلاح الأفراد.

ويخلص، في كتابه هذا، إلى أن مستقبل العرب رهين بقدر ما يستجمعون من قدرة ذاتية. وأن هذه القدرة الذاتية، لا تتحقق على النحو المرجو، إلا إذا كانت قومية النطاق. ولا بد من أن تكون معركة العرب للمستقبل معركة قومية ذات انطلاقة عالمية. وأن تستهدف بناء القدرة الذاتية العربية: التحرير والتنمية والإبداع[٥٠].

واصل زريق دراساته حول المستقبل العربي. وتناول مطالب هذا المستقبل في كتاب جديد بعنوان «مطالب المستقبل العربي: هموم وتساؤلات»[٥١]، صدر بعد ست سنوات من صدور كتابه «نحن والمستقبل». عاد زريق إلى الحديث عن الأزمة التي يمر بها العرب، والتي سببها الرئيسي تخلفهم وقصورهم عن إدراك هذا التخلف وتقدير خطورته، وقصورهم عن التصدي له والتغلب عليه. واتضح له أن العرب ماضون في مسالك وسبل تعزز هذا التخلف، وتزيده إمعاناً وانتشاراً. ولكنه لمس، في الوقت نفسه، قلقاً ينتاب العرب، فعدّه بارقة أمل ومنطلقاً لبعث قواهم وتحويل عجزهم إلى قدرة. وتمنى على بني قومه أن يعودوا إلى أنفسهم، ليعرفوها حق المعرفة، وليعرفوا غيرهم. كما تمنى أن تستيقظ ضمائرهم، وأن يتطلعوا إلى مستقبل زاهر[٥٢].

وقد كرر زريق، في هذا الكتاب، موضوع التحديات التي تواجه الحضارة الإنسانية، وسبل مواجهتها والرد عليها، والتي سبق أن تناولها في مؤلفاته السابقة[٥٣]. ولكنه عالج، في هذا الكتاب، مسألة حساسة، هي مسألة المسيحيين العرب والمستقبل. وقد عاد إلى جذور الطائفية في المجتمع العربي بعامة، وفي لبنان بخاصة. وربطها بنظام الملل، الذي كان سائداً في الدولة العثمانية. وهو النظام الذي أتاح للدول الغربية التدخل في شؤون تلك الدولة، تحت شعار حماية الأقليات. واستمرت هذه السياسة الاستعمارية تمارس في البلاد العربية، بعد انهيار الدولة العثمانية، تحت الشعار نفسه. ويرى زريق أن المسألة الطائفية، ليست بين المسيحية والإسلام، ولا بين المسيحيين والمسلمين، وإنما هي بين الرجعيين والتحرريين، في هذا الجانب وذاك.

ويرى أيضاً أن مشكلة المسيحيين العرب، يشترك في مسؤوليتها الأكثرية المسلمة والأقلية المسيحية معاً، ولا يمكن أن تحل حلاً جذرياً إلا بتحولات جذرية لدى الجانبين معاً. ولا يكون ذلك إلا ببناء مجتمع قومي على أساس مصلحة الشعب، ومنجزات العلم والحضارة، والمساواة القانونية والعملية بين المواطنين، والعدالة بين فئاتها وطبقاتهم، «والتحول من تسييس الدين إلى تقصي جوهره الروحي، رابطة حية بين المرء وخالقه، ومنبع فضائل ترقي كيان الإنسان، وتغني عطاءه الوطني الحضاري». والمجتمع القومي المنشود، يستبدل بالتعددية الطائفية التعددية السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية، في مناخ من الحرية السليمة والديموقراطية الشاملة. في هذا المجتمع القومي، تقتنع الأكثرية بأن مسؤوليتها تزداد بزيادة حجمها، وأن تقدميتها وتحرّريتها، هما الضامن الأقوى للانسجام والتجانس الاجتماعي والقومي المنشودين. وفيه توقن الأقلية أن سلامتها وحيويتها هما في مجتمعها، وإغناء عطائها له. ولا بد أن يدرك العرب جميعاً، أن التغيّر السريع الذي يشهده العالم، يتطلب عقلية تخترق آفاقه وتقتحم مخاطره ببصيرة نيرة وجرأة وثابة، وأن سلامتهم هي فيما يحققون ويمثلون من تحضّر ذاتي وإنساني[٥٤].

أما احتمالات المستقبل أمام العرب، فيرى زريق أنها لا تزيد على ثلاثة احتمالات. أولها أن تستمر الأوضاع العربية على ما هي عليه، ويبقى الفارق الكبير الراهن بين قوى الطغيان والرجعية والتخلف من جهة، وقوى التحرر والتقدم في المجتمع العربي من جهة أخرى. وثانيها أن تعي قوى التحرر أزمتها الناشبة وصراعها مع قوى الطغيان والرجعية والتخلف، فتمد أيديها بعضها إلى بعض، وتتعاون وتتناصر، إيماناً منها بوحدة مصيرها في المعركة المحتدمة. وهذا، في

(٢) المصدر نفسه، ص٣/٣٢٣.
(٣) المصدر نفسه، ص ١/٦٧.
(٤) المصدر نفسه، ص ١/٧٩.
(٥) المصدر نفسه، ص ٢/٢٢٩.
(٦) المصدر نفسه، ص ١/٩٣.
(٧) المصدر نفسه، ص ١/٩٥.
(٨) المصدر نفسه، ص ١/٩٤.
(٩) المصدر نفسه، ص ١/١٢٠.
(١٠) المصدر نفسه، ص ١/٢٥٧.
(١١) المصدر نفسه، ص ٢/٢٠٧.
(١٢) المصدر نفسه، ص ٢/٢٣٨.
(١٣) المصدر نفسه، ص ٢/٢٣٣.
(١٤) المصدر نفسه، ص ٧/١٠٢٠ - ١٠٢٧.
(١٥) المجلد الثاني، ص ٩٩٧ - ١٠١٩.
(١٦) المجلد الأول، ص ٣/٢٨٢ - ٢٨٣.
(١٧) المجلد الأول، ص ٣/٢٧٧.
(١٨) المصدر نفسه، ص ٣/٣٢٣.
(١٩) المصدر نفسه، ص ٣/٣٠٧ و٣٠٩.
(٢٠) المصدر نفسه، ص ٣/٢٩٩.
(٢١) المصدر نفسه، ص ٣/٣٢٨.
(٢٢) المصدر نفسه، ص ٣/٣٣٠ - ٣٣١.

نظره، السبيل المضمون لتجسير الهوة بين هاتين الجبهتين. والاحتمال الثالث هو اللجوء إلى الفكر العقلاني، الثائر على كل وهم وجهل وضلال، الحاسم في موضوعيته ونقده لذاته ولغيره.

ويجلو زريق، بعد هذا، العقبات التي تعترض سبيل الوحدة العربية. ويصنفها في نوعين من العقبات: داخلية وخارجية. ويجمل العقبات الداخلية بالعصبيات القبلية والطائفية والقطرية، والجهل والعجز والبؤس وغيرها من مظاهر التخلف الاجتماعي. ويضيف إليها ضعف القيادات وتنافرها وسعيها لأغراضها الخاصة. أما العقبات الخارجية، فتتمثل في أطماع الدول الكبيرة في ثروات العرب ومواردهم. هذه الأطماع التي تدفع تلك الدول إلى السعي لإبقاء المجتمع العربي ضعيفاً مجزأً متفرقاً، مسيطراً عليه متحكماً في موارده. كما تتمثل في الصهيونية والولايات المتحدة الأميركية.

والوحدة العربية المنشودة، ليست بالضرورة وحدة مركزية، بل قد تكون اتحاداً فيدرالياً. ولا بد أن تأتي تجسيداً لحركة قومية واحدة، توضح العلاقة بين العروبة والإسلام. والوحدة المطلوبة تقوم على التعددية التي تأخذ في الحسبان الخصائص والمميزات داخل المجتمع العربي، وتصونها وتستثمرها في سبيل إغناء هذا المجتمع وتطويره. ولا تتم هذه الوحدة إلا بصفاء الرؤية وعزم الإرادة وجودة البذل[٣٥].

والسبيل إلى بناء هذه الوحدة، هو الانتقال إلى بناء القدرة الذاتية. وتشمل القدرة على الصمود في وجه الأخطار الخارجية، والقدرة على السيطرة على النظم في السياسة والحكم والإدارة والاقتصاد، وفي كل شأن من شؤون الحياة العامة، والقدرة على الانضباط والانتظام والبذل والتضحية، بدافع من المناقبية الخيرة والكرامة الإنسانية[٣٦].



من بعيد ومن قريب

هذا العنوان اختاره محرر المجلد الرابع، لمجموعة من المقالات والمحاضرات والخطب، التي كتبها الأستاذ زريق بين سنتي ١٩٤٩ و١٩٩١، ومن بينها (٧٢) مقالة نشرت في جريدة «الحياة»، بين ١٢ كانون الثاني/ يناير ١٩٩٠ و٢٢ تشرين الثاني/ نوفمبر ١٩٩١. وقد استرعى اهتمامي فيها ما له صلة بحال الأمة ومستقبلها.

ولنبدأ بحديث ألقاه زريق في دار الكتب الوطنية، في حلب سنة ١٩٤٩، بعنوان «خذلان المثقفين». أخذ المحاضر على المثقفين العرب «الرخاوة في المسلك، والتخاذل في العمل العام، والعجز عن النضال، والجبن عن البذل والتضحية». وعزا ذلك كله إلى «الخسارة الروحية» التي لحقت بهم. ورد هذه إلى نقص الثقافة الجديدة في المجتمع العربي، وتغلب القوة على المبدأ، والشهوة على الحق في مدنية هذا العصر. وأبرز مظاهر خذلان المثقفين، التي تجلت في «حيرتهم وارتباكهم وتحنطهم، ودورانهم الفكري والعملي في حلقات مفرغة، وبعدهم عن الميدان، وضعف أثرهم في الجهاد القائم والحياة الجارية». واقترح علاجاً لهذا الخذلان، يقوم على تقدير الحكومات والشعوب العربية لقيمة الثقافة وأثرها في الحياة، والعمل على تعزيزها بشتى الوسائل. ويقوم هذا العلاج أيضاً على سعي المثقفين لالتماس سبل المناعة والقوة، وتذليل

(٢٣) المصدر نفسه، ص ٣/٣٣٧ - ٣٣٩.
(٢٤) المصدر نفسه، ص ٣/٣٤٥ - ٣٤٧.
(٢٥) صدرت الطبعة الأولى من هذا الكتاب ببيروت سنة ١٩٥٩.
(٢٦) المجلد الأول، ص ٤/٣٧٥.
(٢٧) المصدر نفسه، ص ٤/٣٨٥ - ٣٨٦.
(٢٨) المصدر نفسه، ص ٤/٣٩٦ - ٤٠٢.
(٢٩) المصدر نفسه، ص ٤/٤٠٧.
(٣٠) المصدر نفسه، ص ٤/٤٢٣ - ٤٢٩.
(٣١) المصدر نفسه، ص ٤/٤٣٨ - ٤٥٠.
(٣٢) المصدر نفسه، ص ٤/٤٧٠ - ٤٨٤.
(٣٣) المصدر نفسه، ص ٤/٤٨٨ - ٤٩٩.
(٣٤) المصدر نفسه، ص ٤/٥٠٤ - ٥١٤.
(٣٥) صدر للمرة الأولى في بيروت سنة ١٩٦٣.
(٣٦) المجلد الثاني، ص ٥/٥٨٣ - ٥٩٧.
(٣٧) المصدر نفسه، ص ٥/٦٢٩ - ٦٣٠.
(٣٨) صدر للمرة الأولى في بيروت سنة ١٩٦٤.
(٣٩) المجلد الثاني، ص ٦/٧٢١.
(٤٠) المصدر نفسه، ص ٦/٨١٨ - ٨٣٨.
(٤١) المصدر نفسه، ص ٦/٨٧٥ - ٨٩٢.
(٤٢) المصدر نفسه، ص ٦/٩٥٩ - ٩٨٤.
(٤٣) صدر للمرة الأولى في بيروت سنة ١٩٧٧.
(٤٤) المجلد الثالث، ص ٨/١٠٦٧ - ١٠٧٩.



المصاعب، وأداء المهام الملقاة على عاتقهم، والتماس سبل القوة بالتعاون فيما بينهم[٥٧].

أما محاضرته في الندوة اللبنانية، بيروت، العام ١٩٥٣، وعنوانها «القضية العربية»، فدارت حول الأخطار التي تواجه العرب، وكيفية مواجهتها. يرى زريق أن العرب يواجهون خطرين أساسيين، هما: نشوب حرب عالمية جديدة، يتم بعدها اقتسام العالم، والصهيونية في فلسطين. ويقترح، لمواجهة هذين الخطرين، الإحساس والعلم بهما، والاستمرار في المقاطعة العربية لإسرائيل، وتعبئة موارد الدول والشعوب العربية، وصرف موارد النفط لشؤون الدفاع والإنماء والإصلاح، وتنسيق جهود الدول العربية في الدفاع والإنماء، واتباع سياسة خارجية رشيدة. والسياسة الخارجية الرشيدة هي سياسة قومية مدروسة. لا ينفرد بوضعها قطر من الأقطار العربية، وتقوم على الصراحة وعلى اعتبار إسرائيل الخطر الأكبر، الذي يواجه الأمة، والذي به توزن كل علاقة خارجية، وتأخذ بعين الاعتبار دور العرب في هذا العالم[٥٨].

وأعلن زريق، في هذه المحاضرة، معارضته للشيوعية، كفلسفة ونظام حياة، ووقوفه إلى جانب النظام الغربي. ورأى أن مستقبل البلاد العربية، يكون أسلم وأفضل، إذا كانت في هذا الجانب. وأعلن أيضاً عدم اقتناعه بسياسة الحياد بين المعسكرين، الرأسمالي والاشتراكي. وبرر ذلك بالإشارة إلى المركز الاستراتيجي المهم، الذي تتمتع به البلاد العربية ومواردها الغنية، والضعف والانقسام الذي تعيشه، ووقف تركيا وإسرائيل مع المعسكر الغربي. ولكنه لم يعلن صراحة ضرورة انضمام الدول العربية إلى مشروع الدفاع المشترك، الذي اقترحته الدول الغربية في ذلك العام. وأعلن، بالمقابل، أن الانضمام إليه ليس خيانة وطنية، أو مساهمة في مؤامرة دولية على الأمة العربية. وأضاف: «وإذا كان هذا المشروع يخفف من خطر إسرائيل، فلا بأس من الانضمام إليه»[٥٩]. ونجد في هذه المحاضرة مقترحات، قلما تتردد في مؤلفاته أو محاضراته التالية، مثل الدعوة الصريحة إلى علمانية الدولة، والتحرر من أفيون التاريخ من أجل قيام بناء قومي سليم[٦٠].

وتناول زريق في مقالاته التي نشرتها صحيفة «الحياة» قضايا الساعة على الصعيدين العربي والدولي. فقد تساءل في مقالته «تعثر القومية العربية» عن أسباب تلكؤ العرب في إنشاء رابطة قومية دينامية تضمهم وتكون خليقة بالتصدي للصهيونية، وقادرة على تنمية القدرات العربية. وعزا ذلك إلى عوامل خارجية تتمثل في الاستعمار والصهيونية، وعوامل داخلية تتمثل في استسهال مطالب بناء القومية العربية، وترسخ الكيانات الوطنية[٦١].

ومن القضايا التي تناولها انهيار الاتحاد السوفياتي. وقد أرجعه إلى الاحتكار: احتكار العقيدة الشيوعية للحقيقة، واحتكار الحزب الشيوعي للدولة، واحتكار الدولة للنشاطات الاقتصادية والاجتماعية والإعلامية[٦٢].

وفي معرض كتابته عن حرب الخليج الثانية، أكد زريق أن احتلال العراق للكويت «أفظع من جريمة، إنه خطأ»، مردداً هذا المثل الفرنسي. وقد عزا هذا الخطأ إلى ثلاثة أسباب هي: الاعتداد بالنفس، والاستهتار بالحقائق، والانحراف مع الميثولوجيات أو الأيديولوجيات التي تؤكد الانتصار الحتمي للشعوب المضطهدة، والانفراد بالقرار وعدم إخضاع القضايا للشورى وتبادل الآراء ووجهات النظر[٦٣].

ودعا في مقالة نشرتها الحياة في ٢١ أيلول/ سبتمبر ١٩٩٠ إلى بذل الجهد لتجنب الحرب، والعودة إلى اللحمة العربية، وحل الخلافات العربية بالأساليب السلمية الديموقراطية، وحماية الذات من الشرور الاستعمارية والصهيونية[٦٤].

وتساءل في مقالة أخرى نشرت في ٧ كانون الأول/ ديسمبر ١٩٩٠: أين فروسية الإسلام؟ أين عبقرية العرب؟ وحذر من الكوارث التي ستجلبها حرب الخليج. ووجّه نداءً إلى الرئيس العراقي لدفع خطر هذه الكوارث: وقال في هذا الصدد: «ولا إخال أن الأمة العربية في تاريخها الطويل كان أمرها رهن شخص بمفرده كما هي الآن. ولا يجوز لشخص ـ مهما علا مقامه أو طالت قدرته أو زخرت وطنيته وقوميته ـ أن يتصرف في مقدرات أمة بكاملها ويتحكم في مستقبلها»[٦٥]. وأشار إلى أهم الأضرار التي ترتبت على احتلال الكويت، وهي «احتلال بلد عربي لبلد عربي آخر رغم مواثيق التضامن والتعاون التي سنّتها جامعة الدول العربية والمجالس العربية المختلفة وميثاق الأمم المتحدة، والانشقاقات الجديدة في صفوف الدول العربية، وبلبلة الرأي العام العربي، والتشوش الذي ساد صفوف الفلسطينيين، والخسائر المادية التي تحملتها الدول العربية من جراء المقاطعة الدولية المفروضة على العراق والاضطراب في المنطقة العربية، ومواجهة الجيوش العربية بعضها للبعض الآخر، والأخطار المرتقبة من الحرب»[٦٦].

هذه مراجعة سريعة للأعمال الفكرية العامة للدكتور قسطنطين زريق، أطال الله في عمره، وأفاد الأجيال العربية بثمار نتاجه الفكري. وأرى من الإنصاف، في هذا المجال، أن أشيد بجهود مؤسسة عبدالحميد شومان ومركز دراسات الوحدة العربية اللذين توليا عملية الجمع والنشر، وأتاحا للقراء العرب الاطلاع على هذه الثروة الفكرية، في هذه الظروف الصعبة التي تشهد تراجعاً واضحاً في العمل العربي المشترك، وانحساراً في التضامن العربي، وانكماشاً وتقوقعاً قطرياً شديداً. □

(٤٥) المصدر نفسه، ص ٨/ ١٠٨٣ ـ ١٠٩٧.
(٤٦) المصدر نفسه، ص ٨/ ١١٠٥ ـ ١١٣٦.
(٤٧) المصدر نفسه، ص ٨/ ١١٧٣ ـ ١١٩٢.
(٤٨) المصدر نفسه، ص ٨/ ١١٩٥ ـ ١٢١٠.
(٤٩) المصدر نفسه، ص ٨/ ١٢١٣ ـ ١٢٢٦.
(٥٠) المصدر نفسه، ص ٨/ ١٣٧٧ ـ ١٣٨٠.
(٥١) صدر للمرة الأولى في بيروت سنة ١٩٨٣.
(٥٢) المجلد الثالث، ص ٩/ ١٤٢٠ ـ ١٤٢٦.
(٥٣) المصدر نفسه، ص ٩/ ١٤٣٣ ـ ١٤٤٥.
(٥٤) المصدر نفسه، ص ٩/ ١٤٦٥ ـ ١٤٧٦.
(٥٥) المصدر نفسه، ص ٩/ ١٥٧٢ ـ ١٥٨١.
(٥٦) المصدر نفسه، ص ٩/ ١٥٨١ ـ ١٥٨٥.
(٥٧) المجلد الرابع، ص ١٦٤٣ ـ ١٦٤٩.
(٥٨) المصدر نفسه، ص ١٦٥٢ ـ ١٦٦١.
(٥٩) المصدر نفسه، ص ١٦٦٢ ـ ١٦٦٣.
(٦٠) المصدر نفسه، ص ١٦٦٤ ـ ١٦٦٥.
(٦١) المصدر نفسه، ص ١٨٤٠ ـ ١٨٤٤.
(٦٢) المصدر نفسه، ص ١٨٤٠ ـ ١٨٤٤.
(٦٣) المصدر نفسه، ص ١٨٧٥ ـ ١٨٧٩.
(٦٤) المصدر نفسه، ص ١٨٨٦ ـ ١٨٩٠.
(٦٥) المصدر نفسه، ص ١٩٥١ ـ ١٩٥٦.
(٦٦) المصدر نفسه، ١٩٦٩ ـ ١٩٧١.

عزيزي السيد كواباتا
رواية
رشيد الضعيف
دار مختارات ـ بيروت ١٩٩٥

عماد العبدالله

منــازل القلوب

كنا في مشاويرنا وغدواتنا، ونحن أولاد، لا نتجاوز، إلا في النادر، الشوارع القريبة المحيطة بزاروب الصفح، حيث كنا نسكن، من منطقة برج أبي حيدر في بيروت. لم تكن هناك حدود معينة ينبغي عدم تجاوزها. مع ذلك، لربما استطعت اليوم، تخيل دائرة، كانت تشكل حدود الأمان النفسي لي ولبقية الأولاد في تلك الأيام.

الدائرة شبه المغلقة، كانت تفتح بشكل استثنائي لو كنا سنقصد سينما «عايدة»، في منطقة الزيدانية المجاورة. أو سينما «ياسمين» في منطقة المصيطبة. أو سينما «كارمن» في منطقة، كانوا يطلقون عليها اسم «راس الخط»، حيث كانت تنتهي رحلة الترامواي. لكن حينما رحل الترامواي، وفلش الإسفلت على خطوطه، باتت سينما كارمن تقع في منطقة المزرعة. ثم أخيراً سينمات ساحة البرج بأسمائها وصالاتها العديدة، وهي ساحة كانت تتألف من ساحات عدة، تقع جميعها في بيروت القديمة ذات الأبواب والأسوار، تعودنا أن نطلق عليها جميعها اسم ساحة البرج، وهي مجاورة أيضاً لمنطقة برج أبي حيدر.

لربما يدور في خلد أحد ما من القراء، أن في الأمر مبالغة، وقد كثرت الاستثناءات إلى هذه الدرجة، في الحديث عن دائرة شبه مغلقة أصلاً. لكن الوضع، في حقيقة الأمر، كان كذلك. فقد كانت الشوارع التي نمر فيها، قاصدين واحدة من صالات السينما، شوارع غريبة، بأبنية وشخصيات معادية على الأرجح! وكانت الكآبة الملازمة لنا، ونحن نجتاز حدود الأمان، أو دائرة الطمأنينة في منطقتنا، لا تنقشع إلا بوصولنا إلى مدخل السينما. والشيء نفسه يحصل عند العودة. سرعان ما ترتدي كآبتنا، فلا تعود الأبنية والشخصيات، ولا حتى الأحداث المفاجئة في تلك الشوارع، تعني شيئاً، فهي غريبة بشكل مطلق، ما يجعلني اليوم أقول كأن لم يكن لها ماض، ولا مستقبل! ما خلا بالطبع جميع الحوانيت الملاصقة لسينمات ساحة البرج، أو الواقعة بين صالة وأخرى.

دائرة الأمان في منطقتنا، كانت محددة بأزقة ومعالم من مثل: الطريق الفوقا، وتقع إلى الجنوب الغربي من حينا. ونزلة



مدرسة حوض الولاية الرسمية، وكرم العريس المقابل لها، ويقعان إلى الشمال الغربي. ونزلة أبو علي، وتقع إلى جهة الجنوب. والبسطا الفوقا، حيث يوجد المخفر، وتقع إلى جهة الشرق. وكانت «عصابتنا» تعتبر أنها مسؤولة، مع شيء من المبالغة طبعاً، عن جميع المحلات هذه، وعليها حين بدء المعارك والغزوات مع أولاد الأحياء الأخرى، أن لا تستدرج إلى أبعد من هذه المواقع! وأذكر أننا كنا نمتلىء استنكاراً ودهشة واستهجاناً حينما يختال، في مجمينتا تلك، أحد أولاد المناطق الأخرى، بغير حذر، كأنه لا يعلم أنه سوف يكون عرضة للضرب والإذلال، جزاء مفاخرته المتهورة، وعدم تقديره لكرامة المنطقة وكرامة أبنائها.

فيما بعد، وحين وصولي إلى المرحلة الثانوية في الدراسة، أقمت علاقات صداقة مع زملاء في الثانوية، يسكنون بعيداً عن منطقتنا، مما جعلهم يترددون إلى حيّنا، وأتردد، بدوري، إلى أحيائهم. وكانت تلك العلاقات تكلفني عناء ومشقة كبيرين. فهي، برغم الحاجة إليها، وضرورتها، وبديهيتها، كانت تخلخل حدود الأمان النفسي، وتجعلني عرضة للتجربة، من دون ضمانات، كتلك التي تؤمنها رفقة الحي. إلى ذلك، كان أترابي الذين نشأت معهم، ينظرون بريبة وغيرة وعداء إلى أصدقائي الجدد.

على مثل هذا من الألفة والاستغراب، تنعقد، على ما أرى، رواية رشيد الضعيف، «عزيزي السيد كواباتا»، التي قامت على تقنية الاعتراف المسيحية بالتحديد، ولكن أمام كاهن محايد، وغير مسيحي، هو الروائي الياباني الراحل كواباتا. مع ذلك، فإن اختيار كواباتا يخفي حنيناً إلى الشرق الأقصى وحضاراته غير القائمة على العنف.

والرواية، منذ البداية، أفسحت المجال لكلام كثير وكبير، إختاره الكاتب بدقة وبمزاج ساخط وتوتر كامن. إلا أننا سرعان ما نقفز فوقه، منجذبين بشكل عفوي إلى قرية الكاتب (دائرة الأمان) وذكرياته فيها. ألم أقل، منذ البداية، إنني أعتبر اختراق دائرة الأمان هو الاستثناء، واللبوث فيها هو القاعدة!

وهكذا بعد انتهائي من قراءة رواية الضعيف، وجدت أنني لم أشغف، إلا بالأجزاء التي تحدثت عن ذكريات الطفولة، ضمن حدود الأمان، في القرية، بما في ذلك البيت والمدرسة والعمل والشجار والثأر... إلخ، مع استثناء وحيد، هو توجّه الراوي مع رفاقه مرة إلى ساحة البرج، للاشتراك في مظاهرة، إنتهى بالطبع إلى زيارة السوق العمومي، والقيام هناك بمغامرة مألوفة، حيث إن السوق العمومي، الذي فاتني الحديث عنه في بداية المقالة، شكل بالنسبة إلينا، ونحن على عتبة المراهقة، المعادل المكاني الأليف للأحياء والبيوت. فهو رغم طابعه الجهنمي، يبقى «بيتاً» للذة.

أما الباقي في الرواية، فأفكار، أو ورطات، يتضح فيها، على مستوى التأليف والكتابة والتذكر، درجة العناء والمشقة. حيث إنها تخترق دائرة الأمان. وخير دليل على ذلك، ذكر الراوي اشتراكه في مظاهرة ٢٣ نيسان في منطقة البرج، حيث إن الكاتب، المضطرب جغرافياً، والسائح إلى درجة تثير الألم، يكون قد ابتعد عن ساحة البرج وموقف سيارات قريته، مما يحوله إلى كائن ضائع وغريب، ولا عبرة هنا باعتناق الأفكار، أو ركوب الأخطار، وما إلى ذلك.

قرية رشيد الضعيف، في الرواية، هي دائرة الأمان، وبيت الطفولة، وموضع أحلام اليقظة والخيالات، والمكان المستعاد، الذي بدونه لن تنوجد أو تخلق الكتابة. فالمكانية في الأدب، هي الصورة الفنية التي تذكرنا، أو تبعث فينا ذكريات بيت الطفولة. وهي تثير فينا ما يسميه غاستون باشلار بـ «تعليق القراءة»، أي تجعل المتلقي يستعيد تجربة مكانه الأليف.

ورغم أن هناك في الرواية ما يشي بإدانة العنف، الذي يمليه التقدم المعاصر، فأنا أعتقد أن إدانة الروائي لعنف التقدم والاكتشافات العلمية، ليس سوى إدانة كل ما أدّى إلى تخريب هناءة الكاتب الأصلية في قريته. لقد جعل الكاتب قضية الثأر، في الشمال اللبناني، تمر وسط الذكريات، وكأنها نوع من الفالس، بالرغم من أنني، وإلى اليوم، على المستوى الواقعي، أرتجف لمجرد فكرة الثأر هذه، حيث إنني لا أسامح لا البقاعيين، ولا الشماليين، على هذه الأفعال. وليس لدي استعداد لسماع الأسباب الموجبة، والعادات المتبعة، وما يرافقها من تبريرات وادعاءات فروسية، بأي شكل من الأشكال.

على الرواية أن تلتفت إلى الوراء، يقول ميلان كونديرا. ورشيد الضعيف، ربما يقول، على الراوي أن يتمترس خلف الألفة، أن يقيم الهناءة شاهداً في وجه التغرب والأقدار الملعونة. لذلك يرى إلى نفسه، ومخلوقه المفكر الثوري، المنقلب على أعقابه، من مسافة طيبة، أو من مكان آمن. فما هو هذا المكان الآمن، بعد مكان الطفولة، الذي طاب فيه العيش لرشيد الضعيف؟

إنه شارع الحمراء، الشارع الذي سكن فيه الهاربون من أمكنة غير آمنة، في الحرب الأهلية اللبنانية، وبينهم عدد كبير من الأدباء والصحافيين، منهم رشيد الضعيف. والذي لم يكن يوفق في السكن فيه، كان يقضي النهار بكامله في مقاهيه وأماكن لهوه، ويتسلل في أول الليل أو آخره إلى منزله، كأنه ذاهب إلى الإعدام.

في شارع الحمراء، المحيد تقريباً من أعمال القصف المتبادل، طيلة فترة لا يستهان بها من أيام الحرب، يتمترس رشيد الضعيف. وفي ذلك الشارع، يرى المثقف الثوري، أو الصديق القديم، وهو يسير بشموخ، غير عابىء بما حدث، أو بما جنته يداه. فيستغل الراوي هناءة الشارع وألفته ويتحصن بهما بل يتماهى، إلى حد الذوبان، ليتمكن من الهجوم على هذا الكائن الشرير في الخارج، ويوسعه اتهاماً وتجريحاً ورجماً. وبذلك، يكون قد قتل الشيطان وقتل ماضيه القريب دفعة واحدة. وبذلك، تمحى تغريبة مؤلمة بين هناءتين، هناءة القرية، وهناءة شارع الحمراء!

يطيب لي أن أقول لبعض الأصدقاء، أن عمري الزمني والعقلي هو ٤٤ عاماً،

رياح السموم
تحليل سياسي
رياض نجيب الريس
رياض الريس للكتب والنشر - بيروت، لندن ١٩٩٥

محمود حيدر
كاتب من لبنان

أرض التّيه

■ حينما كتب الصحافي الأميركي جون ريد تحقيقه الشهير عن انتفاضة الشيوعيين الروس في تشرين الأول/ أكتوبر ١٩١٧، إنبرى لينين ومعه طائفة من قيادات الحزب وكوادره ليصفوا ريد بـ «مؤرخ الثورة الروسية بامتياز». ومنهم من أخذته الحماسة فخلع على الأميركي ذي النزعة اليسارية أوصافاً، لا أقلّها أنه أول من أرّخ لأول ثورة شيوعية مظفّرة في التاريخ الحديث.

كان «عشرة أيام هزت العالم» - عنوان الكتاب - تحقيقاً صحافياً بارعاً. لم يكن تدويناً لهذا الحدث العالمي بطريقة كلاسيكية، الطريقة التي غالباً ما تقرأ «الحادث التاريخي» بعد انتهائه بمسافة زمنية بعيدة، لكي يتسنى لها لمّ الوقائع، واقعة واقعة، ثم تسجيلها من دون نقص فيها، أو انتقاص من أهميتها ووزنها.

لقد كانت رحلة صحافية سجلت وقائع واحد من أبرز وأخطر التحولات الكبرى لعالم ما بعد الحرب العالمية الأولى. وهو تحول سوف يشهد العالم بسببه استقطاباً مثيراً للهلع على امتداد ثلاثة أرباع القرن العشرين. ربما لم يرم جون ريد إلى بلوغ القصد الذي انتهت إليه رحلته القصيرة، من ميناء بتروغراد حتى بوابات قصر الشتاء في موسكو.

وربما لم يخطر في باله أنه سيؤرخ للحظة عمرها سبعون عاماً، بينما هو يبعث بتقاريره الإخبارية إلى مجلته الأسبوعية في واشنطن. غير أن المراسل المسحور بالثورة الحمراء، وبداهته المهنية كان على يقين من أنه يؤرخ للحظة. ويقبض على زمن كثيف سيتمدد فيما بعد لأجيال طويلة.

كل ما يفعله المحقق الصحافي أنه يختزل الزمن إلى جزيئات يومية. والتاريخ إلى لحظات. ثم يجعل من الجزيئات الزمنية، ومن لحظات التاريخ، بعد أن يمنحها كينونتها، عمارة كاملة، متكاملة عبر النص. فالمحقق الصحافي هو مؤرخ المرحلة بامتياز.

ينتمي رياض نجيب الريِّس في عمله الأخير «رياح السموم.. السعودية ودول الجزيرة بعد حرب الخليج ١٩٩١ - ١٩٩٤» إلى النوع الثاني من الكتابة الصحافية، إلى ما أسميناه بـ «تأريخ المرحلة».

مزيَّة هذه الكتابة أنها تلج زمن الأحداث والأشياء، تقرأها من داخل، تفككها وتحللها، تعلل أسباب ظهورها وعناصرها المحركة، ثم تعيد تركيبها بناءً على سيرورة منطقها الداخلي واتجاهاتها العامة. لم تكن حرب الخليج الثانية بعيدة من التدوين. لقد طواها الإعلام

لكن عمري الاجتماعي، ما زال يتأرجح في حدود الـ ٢٥ عاماً، أي بداية الحرب الأهلية في لبنان العام ١٩٧٥.

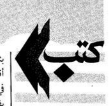
فمنذ بداية الحرب وإلى اليوم وجدت نفسي عرضة للنهب الروحي والجسدي، وفقدت الهناءتين دفعة واحدة. هناءة المدينة (بيروت) وهناءة القرية الجنوبية (الخيام). فلم يكن يدور بخلدي أن منطقة برج أبي حيدر ستتحول إلى خط تماس. وأن شجرة الكينا في زاروب الصفح، التي تفيأنا بظلها ولعبنا بأغصانها اليابسة، سوف تغير دورها، من أمّ حامية ودهرية، إلى شاهدة واجمة على موت أولادها واحداً تلو الآخر. فهذا «نظير الكعكي» بطل كمال الأجسام، يهوي بجسده ذي العضلات المتكاملة والجميل، من جراء قذيفة في منطقة البسطة، أيضاً فتوّة الحي ورمز كرامتها وعنفوانها، «محمود الكبي»، يقع أيضاً ضحية القصف العشوائي دون أن يستطيع شهر سكينه أو مسدسه أو قنبلته المحتفظ بها من أيام ثورة ١٩٥٨.. وغيرهما كثيرون.

أيضاً شارع أسعد الأسعد تحول بدوره في منطقة الشياح إلى خط تماس مزمن. والرجال الرجال، كانوا يتوارون كالفئران هرباً وخوفاً من القناص.

كنت أهرب من منطقة إلى أخرى، وجميع العلاقات رُفعت فيها الكلفة، كل شيء استثنائي ومؤقت أو مباح، الحب والزواج والوظيفة وحتى أعمال النفس البشرية من حقد وشفقة وضغينة والصراعات ذات الطابع العائلي المعتاد، كلها بدت متوقفة وموقوفة بانتظار انتهاء الحرب فمن يتحدث بعد ذلك عن عمر اجتماعي!

هل هي حقيقية فكرة أن لا عمر لنا اجتماعي نحن أبناء الحرب؟ لست أدري. لكن المؤكد أن الحرب، والتي تجاوزت بأدائها وأحداثها وأسلحتها إمكانات الفرد (والمجتمع مجموعة أفراد)، جعلت كل ما عداها، فردوساً مفقوداً.

إنها الأمكنة، وقد اهتزت إلى الأبد. وما المحاكمات، ومنها محاكمة رشيد الضعيف أو روايته، سوى محاولة للصراخ. □



بشالوثه العظيم، من أقصى العالم إلى أقصاه. لكن الحرب طوته حين استغرق في تفاصيلها ويومياتها. وفي الحصيلة، بقيت الخطوط الرئيسية للأحداث، وذهبت التفاصيل. لا يبقى في حالة التحقيق سوى خلاصات الأشياء والكلمات وميكانيزماتها.

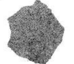
الكاتب هنا لا يحقق في الحرب، بما هي عنف عسكري وضجيج سياسي وإعلامي. ولا ينظر إلى قواها وساحاتها إلا لما تمثله وتعكسه من قيم تبدَّلت وتوازنات باتت مفتوحة على مآلات مجهولة. فعلى أرض الجزيرة العربية والخليج، لم يعد هنالك ثوابت. كل شيء في مهب رياح السموم. كما لو أن غضباً شيطانياً حلّ فيها وعليها، فاستبدت الفوضى، وانعدمت الرؤية، وامتلأت الصحراء برمال متحركة، لن تهدأ في وقت قصير.

في مستهل الكتاب نقرأ: «نعيش اليوم حقبة انهارت فيها كل القيم. وهي حقبة قد تطول، لأننا أصبحنا أمة بلا قيادة، ومن دون فكر أصيل. نحن القبيلة الضائعة في التاريخ. نحن أمة تحب التبعية والاتكال، حائرة في فكرها وتطلعاتها ومقوماتها. حتى عقيدتها هي محل جدل (...) هذيان ما بعده هذيان، أين منه النقاش البيزنطي حول جنس الملائكة والأعداء على الأبواب. **أعداؤنا** نحن صاروا داخل الأبواب. أي **منطق** شعوبي نتحدث به! إسمع ما يقوله الكويتيون وغيرهم من الخليجيين، تكاد لا تصدق ما تقرأ».

عبر هذه الأجواء «الدرامية»، يبتدىء رياض الريس رحلته في تحقيق الحقبة الخليجية - السعودية على امتداد ثلاث سنوات أعقبت زلزال الحرب. كأنه يريد بذلك أن يعلن نهاية حقبة، ويسدل عليها الستائر، ليتسنى له فيها بعد، أن يساهم في تأسيس منظورات جديدة للعرب، وهم يصعدون ببطء شديد نحو ذروة الألف الثاني.



المؤلف ممتلىء بالمرارة حتى الفيض



وعلى مساحة ما يقارب الخمسمائة صفحة، ترافقنا أسئلة وإشارات استفهام لا حصر لها. فالمحقق هنا ممتلىء بالمرارة حتى الفيض. فهو، على الرغم من حرْصه على موضوعية النظر، وتمسكه بدائرية التفكير، وابتعاده عن الزوايا الأيديولوجية الحادة، لم يستطع مغادرة مواطنيته وإحساسه بحجم الخسارات. ربما كان هذا التوازن، بين المرارة الذاتية وأسلوب التحقيق الموضوعي، ضرورياً لحيوية السجال الذي يثيره الكتاب، وكذلك لمقتضيات عدم الوقوع في القدرية السياسية. تلك التي استشرت بين النخب والشعوب والحكام العرب على السواء بعد الحرب. هكذا سنجده في «المدخل» يستعين بمقولة أرنست رينان الرائعة: «نسيان التاريخ، بما في ذلك الأخطاء التاريخية، عامل ضروري في تكوين الأمم».

لا يكتفي التحقيق برصد ظواهري لسياسة القوى الخليجية في الحرب وما بعدها. وإنما يحقق في المآل المتوقع للمنطقة. وهو مآل التفتت والانقسام والانطواء على قبائلية تتقنها السلطات العربية جيداً. وهو يرى أن «في هذا العصر القبلي الذي يتقن العرب، تاريخياً، اللعب على أوتاره، هناك قول مأثور يردده أهل الجزيرة العربية: «كن أسداً أو ثعلباً مطيعاً». والعرب في النظام العالمي الجديد، الساقط أو المستمر، لا يستطيعون أن يكونوا أسوداً، في غابة لا يعرفون معالمها، وفي مناخ لم يجربوا العيش فيه من قبل. ولكن هل هم قادرون أن يكونوا ثعالب مطيعة؟».

يجيب: «إن ذلك يتوقف على مدى إدراكهم أن دورهم في الصراعات العالمية، يتوقف، في الدرجة الأولى، على وقف النزاعات فيما بينهم. فلا يغرَّنهم الاتكال على حماية الغرب لهم، وكذلك الاعتقاد أن له مصالح حيوية عندهم، ستدفعه دائماً إلى التدخل لصالحهم، في مجال اندلاع أي حرب إقليمية مجاورة إلى داخل حدودهم. وهذا ينطبق على عرب الجزيرة العربية أكثر من العرب الآخرين. فلا أحد غيرهم يملك حلولاً لصراعاتهم. إن العون الخارجي الذي ينتظرونه، وقد أفسدتهم في ذلك تجربة «عاصفة الصحراء»، لن يتكرر، والعالم الخارجي، بدوله العظمى الباقية ومصالحه المتشعبة، لن يتحمَّل وحده كلفة إحلال السلام في الربوع العربية، الخليجية والمشرقية والمغربية معاً».

ويذهب الريِّس، في توصيفه للأحوال العربية عامة والخليجية بخاصة، إلى درجة التنبّؤ الكارثي. فهو لا يتبع منهاجية كهذه، إلا لكي يكشف أن بلايا الأمة وهزائمها يجب أن تكون حافزاً إلى تجديد حياتها، لا إلى استغراقها في موات أبدي. وها هو يقول: «ولأن العرب لا يملكون، حتى الآن، آلية لمنع الصراعات وإدارتها وحلها، خارج عجز الجامعة العربية القديم والأصيل، فإن نصيبهم من الحروب القبلية الوافدة لن يكون قليلاً. فمن اتفاق غزة - أريحا، وأول صدام قبلي في الداخل الفلسطيني، الذي لا يدري أحد، حتى الآن، إلى أين سيؤدي بالسلام الفلسطيني - الإسرائيلي واتفاقاته التي لم يتفق عليها حتى الآن، حتى أول حرب عربية - عربية، ممكنة بعد غزو العراق للكويت، سيبقى العرب في تيه سياسي ماداموا لا يملكون نظاماً عربياً جديداً، بديلاً من النظام العربي القديم الذي نُحِر في حرب الخليج».

لا يمكن المقالة ذات البعد الأسلوبي الواحد أن تنجز ما يشاء المحقق أن يصل إليه. لذلك ستقع على رياض الريس كصاحب طريقة في الكتابة. إذ كي يصل إلى مبتغاه نراه متسلحاً بأسلوبية متحركة على الدوام. فقد جمع بين التعليق والتحليل. وبين المحاورة والمساجلة وتسجيل الوقائع والوثائق والمستندات والإحصائيات في الوقت عينه. وهذه أسلوبية قلّما استطاع صحافي أو كاتب سياسي القبض على ناصيتها. وتلك سمة الجامع بين السياسة والصحافة. من دون أن تستلب السياسةُ الصحافة فتحيلُها إلى ضرب أيديولوجي، ومن دون أن تسطع الصحافةُ السياسة فتحيلُها من قيمة لقراءة الزمن وصناعته إلى مشافهات استعراضية يذوي مفعولها لحظة مغادرة المنبر.

عند رياض الريس كتابة لا تؤخذ بالنمطية الدوغمائية للكتابة السياسية. ولا بلحظتها وبريقها وصدماتها المدوية. دائماً يجيئك بمقالة مكسوة بالمعلومات، حتى وهو يعلّق بمرارته المعهودة. فهو لا يقرأ الحدث الخليجي من خارج، أو عن مسافة يبدو الكاتب معها على غربة في ما يكتب. إنها كتابة عارفة بأوضاع المنطقة وأحوالها منذ مطلع الستينات حيث بدأ حياته الصحافية محققاً ميدانياً، ومكرساً معظم اهتمامه الصحافي صوب هذه المنطقة، حيث لازم وتابع مجمل التغييرات التاريخية التي عصفت بدولها. وتعرَّف بأكثر شخصياتها، أمراء وملوكاً وخبراء. وهذا يبدو واضحاً من معطيات القراءة عبر الكتابة، حيث يقترن السياسي العارف بالصحافي المحترف على نحو لافت.

أكثر ما يتبدَّى الأمر هو في قراءة رياض

الريِّس لسيناريوهات الزمن المقبل. فيقدم قراءته بلسان مشترك بينه وبين محاوريه من الخبراء العرب والأميركيين. وبهذه الطريقة، تأتيك المعلومة كما لو أنها مغلفة بغلاف مضمون دون أن يمسها سوء أو تشويه. فهو غالباً ما يأخذ من الخبر الإشارة، وذلك ليقينه أن ما يحمل على الكتابة، ليس المعلومة بعينها، بل ما تشير إليه أو تعنيه، وهي في سياق تحليلي متكامل، يستشرف الراهن والمقبل عبر الماضي والماضي المستمر.

إن قراءة سيناريوهات ١٩٩٩ في السعودية وبلاد الخليج العربي، تمنح الصحافي المحترف معرفة السياسي وخبرته، وحنكته في توظيف المعلومات واتجاهات الرأي، ووضعها في دوائرها المناسبة. لقد جاءت القراءة بأسلوب يجمع الروائي والرائي معاً. والمشاركون كثر، خبراء سياسيون وصحافيون غربيون وأميركيون وعرب وشرقيون من تركيا وإيران. جميعهم راحوا يقرأون ويحللون آفاق التسعينات. ولقد كانت الرؤية الأميركية هي الأكثر جاذبية للمستمعين، لكونها توحي بأمرين في آن. أمر التحليل والتركيب والقراءة وأمر القرار الصادر عن مركز القوة. وهذا بديهي ما دام مسرح الرواية فندقاً ريفياً في ضواحي العاصمة البريطانية، وزمانه في السنوات التالية على الزلزال الخليجي.

إحتلت السعودية قطبية النقاش بين الخبراء والمتحادثين مثلما هي أصلاً في الكتاب بجماعه. وهذا شيء بديهي ما دامت السعودية هي قلب الجزيرة العربية والخليج. إذ على مستقبلها يتوقف مصير المنطقة كلها. وبعد حرب الخليج مباشرة، تسنى للخبراء أن يحددوا آفاق الطموح السعودي. فالسعودية تريد أن تكون «إسبارطة العرب»، كما يقول الريِّس. فهي تعدّ جيشاً قوياً وتزوِّده بأحدث الأسلحة والمعدات، التي يمكن أن يشتريها المال. كل ذلك إلى جانب الإبقاء على القوات الأميركية على أراضيها، أو قريبة منها، لتعطيها الدعم والحماية اللازمين عند الحاجة. وفي الوقت نفسه، تقوم بخطوات بطيئة ومتواضعة لتعزيز مجلس الشورى، بحيث يرضي شكلاً الرغبات الأميركية، الداعية باستمرار إلى نوع من الديموقراطية في الحكم. ذلك مقابل إرضاء الرغبات الشعبية السعودية بمزيد من الرخاء الاقتصادي، عن طريق الصرف الحكومي، مستعملة سلاح الجزرة الاقتصادية مقابل العصا الأمنية. وبالتالي، فإن معارضة الوجود الأميركي من قبل الأصوليين الإسلاميين أو أصحاب الرأي الوطني العربي القومي، يمكن شراؤها بكثير من المال وقليل من التنازلات. إذ لكل شيء سعره، ولكل شخص ثمنه.

كأن المحقق، هنا، يريد أن يرجع الطموحات السعودية في الهيمنة على المدى الجيو سياسي الخليجي، إلى المخاوف الكبرى التي رافقت بداية الأزمة واحتلال العراق للكويت.

والمخاوف هي تلك التي ذاع أمرها في بداية الحرب وأثناءها وتتلخص في مؤامرة كبرى لتقسيم الجزيرة العربية، يقف وراءها ويعدُّها فقراء العرب من العراقيين والفلسطينيين واليمنيين والأردنيين، وتتضمن الخطوات التالية:

١ ـ يضم العراق الكويت إليه ومعها شمال الجزيرة العربية.

٢ ـ يحتل الفلسطينيون، بقيادة منظمة التحرير، حقول النفط في المنطقة الشرقية من المملكة العربية السعودية.

٣ ـ يتولى الملك حسين، ملك الأردن، الحكم في الحجاز، بما فيها مكة والمدينة، مدينتا الإسلام المقدستان، مستعيداً الإرث الهاشمي بعد سبعين سنة من زواله تماماً.

٤ ـ تستعيد اليمن مقاطعة عسير من السعودية، بما في ذلك جيزان ونجران، وهي المقاطعة التي خسرها الإمام حميد الدين أمام الملك عبد العزيز العام ١٩٢٨، في الحرب اليمنية ـ السعودية الأولى. كذلك تحتل اليمن الربع الخالي وما يفترض أن يكون تحت رماله من نفط لا ينضب.

٥ ـ ينكفىء آل سعود بملكهم إلى أراضيهم الأصلية في نجد وتوابعها.

هذا السيناريو أعاد نقله أمام الكاتب، صحافي أميركي، شارك في نقاش الفندق الريفي اللندني، بعد شهور على انتهاء عاصفة الصحراء.

أوليس في هذا إيحاء بأن الأميركيين ذهبوا بعيداً في استخدام سلاح الوهم، وتعميمه على أهل الخليج، لينجزوا حرباً كانت ممتلئة بالأوهام والأصداء وضجيج التصريحات، ناهيك بالرياء السياسي الذي بدأ، وقد لا ينتهي، من البيت الأبيض إلى جغرافيا النفط والرمال المتحركة في قلب الجزيرة العربية والخليج؟ □

أسطورة الأدب الرفيع
مساجلات أدبية
علي الوردي
دار كونان ـ لندن ١٩٩٤

جورج طراد
كاتب من لبنان

خصومة شريفة



■ لولا بعض الكتب المماثلة التي تصدر بين الحين والآخر، لَنسينا أن الأدب العربي عرف، طوال تاريخه، ظاهرة المعارك الأدبية الطاحنة التي أسالت حبراً غزيراً وخلّفت جرحى بالعشرات. منذ ما قبل كتاب «الموازنة» للآمدي، الذي اختصر كل المعارك التي دارت حول أبي تمام والبحتري العبّاسيين، وصولاً إلى «معارك الزهاوي» و«معارك العقاد الأدبية» ومعارك طه حسين، وغيرها من عشرات الكتب المشابهة، التي تتخذ صفة المعارك عنواناً لها، أو تتستّر وراء واجهات أخرى لتنطلق منها النار على الخصوم.

لذلك، فإن الانطباع الأول، الذي يتكوّن لدى قراءة «أسطورة الأدب الرفيع» للدكتور علي الوردي، يدور حول جدوى إحياء مثل هذا التراث القتالي في الأدب العربي، وكأن ما فينا من تقاتل في ميادين أخرى كثيرة، في الحرب كما في السلم، لا يكفينا!

لكن، وبعد ردة الفعل الأولية هذه، يتبيّن أن الكتاب الجديد يختلف، في نبرة معاركه وفي لهجة مقاتليه، عن المعارك الأدبية



القديمة. ولعل أبرز نقاط الاختلاف هذه، تكمن في أن الكتاب جاء خالياً من الشتائم والتجريح الشخصي وتبادل الاتهامات. وهذه ميزة نعتقدها كافية لأن تضفي على الكتاب أهمية، خصوصاً أن مستوى النقاش، الذي أسفرت عنه هذه المعارك الأدبية، إرتفع إلى قضايا تناولت الأساس، وطرحت، على سبيل المثال، عمق العلاقة بين الدراسة الأدبية وعلم الاجتماع. كما أنها، على سبيل المثال أيضاً وأيضاً، وصلت إلى طرح إشكالية الازدواجية اللغوية بين الفصحى والعامية، ووصلت إلى حدود طرح مفاهيم وتصورات من أجل تبسيط قواعد اللغة، إنطلاقاً من ملاحظات يومية على تعامل الناس مع اللغة الفصحى (قضية مصلحة نقل الركاب في بغداد، ص ١٤٩).

وعلى الرغم من كلاسيكية هذا الطرح، ومن انسحاب هذه الكلاسيكية على معالجة موضوعات النقاش، فإن الحوار زاوج بين النظرية والتطبيق، وبقي يتحرك فوق مسرح أدبي زاخر، يعكس حالة الثقافة العربية في أواسط القرن الحالي، إنطلاقاً من لوحات عن القضايا الفكرية، التي كانت مطروحة في أوساط المثقفين العراقيين.

ينطلق الدكتور علي الوردي من مبدأ احترام رأي خصمه، الدكتور عبد الرزاق محيي الدين، أستاذ الأدب العربي في دار المعلمين العالية في بغداد. واحترام الخصم عملة نادرة في الخصومات الأدبية العربية. لذلك، يبدو الدكتور الوردي مثالاً للمثقف الناضج، رغم الخلاف الحاد بينه وبين الدكتور محيي الدين، ذلك أنه يعترف، منذ الصفحة الأولى للكتاب، أن مقالات الخصم، «والحق يقال، من خير ما كتب في الموضوع. فهي تمثل وجهة نظر جديرة بالدرس والعناية. وأحسبها لا تخلو من أصالة. وقد رأيت من المجدي أن يطلع القارىء عليها كاملة، قبل أن يباشر بقراءة مقالاتي التي جاءت بعدها» (ص ٧).

هكذا تتابعت مقالات الدكتور محيي الدين (خمس مقالات) تناول كل منها أكثر من موضوع، جاء رداً على آراء، كان قد أطلقها الدكتور الوردي. ولعل أبرز هذه الموضوعات، على الإطلاق، هي تلك التي تتعلق بالموقف من اللغة العربية، حيث يرد محيي الدين على آراء الوردي، الداعية إلى تبسيط قواعد اللغة، فيقول محيي الدين إن الوردي يعالج الموضوع بسذاجة، ويعطي نفسه حقوقاً ليست له «فلو كان الأمر كما نظن، لاستغنى الناس بك وبأمثالك عن إنشاء المجامع اللغوية، ولما أطالوا النظر وقلّبوا الوجوه في شؤون الإصلاح لهذه اللغة (...) أما أن تقترح نوع الإصلاح، وتحدد أدواته ووسائله في الصحف اليومية، فذلك تصرف لا يقره ويستسيغه إلاّ أولئك الذين يسرهم أن يشهدوا تهريج المهرجين في الطرقات بدل أن يشهدوه في دور التمثيل والتهريج» (ص ٢٣).

بعد الموضوع اللغوي الشائك، يرد محيي الدين على الوردي، حول آراء أطلقها ضد الأخير، وفيها اتهامات واضحة للشعراء العرب بالشذوذ، حيث يكثر تغزلهم بالذكر. ويقول محيي الدين إن مخاطبة المحبوب بصيغة المذكر لا يعني، بالضرورة، أنه ذكر، ذلك «أن أغلب الغزل في الشعر العربي (...) لا يعني محبوباً بعينه، ولا يصح أن يتخذ ظاهرة حب معين لدى الشاعر» (ص ٢٣). وكذلك يرفض محيي الدين رأي الوردي المتعالي على الشعر العربي القديم، ويعتبر «أن الشعر العربي توراة هذه الأمة في قديمها الجاهلي، ومظهر نشاطها الذهني يوم لم يكن لها نشاط عقلي سواه» (ص ٣٦).

بعد هذه المقالات الخمس للدكتور عبد الرزاق محيي الدين، تبدأ مقالات الدكتور علي الوردي. والحقيقة أن ثمة ترتيبين متناقضان في الجوهر. فمقالات الوردي قد حدثت، زمنياً، قبل مقالات محيي الدين، ذلك أن الثاني يرد على الأول. لكن في النشر، إنقلب هذا الترتيب، ليس فقط لدواع تهذيبية، جعلت المؤلف ينشر مقالات خصمه قبل مقالاته، ولكن كذلك لدواع تأثيرية، جعلت المؤلف يترك آراءه حتى النهاية، كي يترك لها المجال الواسع، ويبقى صداها في آذان القراء.

والحقيقة أن هناك ٣٢ مقالة للدكتور الوردي، كان في الإمكان اختصارها إلى النصف، من دون أن يتأثر السياق، لا من قريب ولا من بعيد. ذلك أن ثمة تكراراً واضحاً في الموضوعات، وبالتالي، هناك تطويل لا مسوّغ له، خصوصاً في المقالات الثانية عشرة (ص ١٢٨) والرابعة عشرة (ص ١٤٤) والسادسة عشر (ص ١٥٤) والحادية والعشرين (ص ١٩٣).

وهنا، لا بد من التساؤل عن الأسباب والدوافع، التي أدت إلى مثل هذا التكرار. ربما يكون الأمر ناجماً، في شكل أساسي، عن كون مادة الكتاب قد نشرت في الصحف من قبل، وعلى فترات متقطعة. لذلك، فإن التكرار كان نتيجة طبيعية لمثل هذا الموقف، حيث إن الصحيفة تستند إلى طبيعة نشرية مختلفة تماماً عن الكتاب. وهذا ما يعترف به الدكتور الوردي، بكل صراحة، حيث يقول في نهاية مقدمته، في معرض كلامه على كتابه: «ولا أنكر مع هذا أنه مملوء بالعيوب، وفيه من التكرار والتطويل ما يبعث على السأم. ولكن هذا هو مبلغ جهدي، ولست بقادر على أن أفعل غير ما فعلت» (ص ١٣).

لا نعتقد أنه كان في إمكان المؤلف أن يفعل غير ما فعل. كان في استطاعته، مثلاً، أن يقارب موضوعاته في شكل مختلف، كأن يخصص فصلاً للغة، أو للعلاقة بين الأدب والمجتمع، لا يلجأ فيه إلى إعادة نشر نصوص سابقة، تشكو من التكرار والتطويل، وإنما يقتطف منها أفكاراً يضعها في شكل متنام ومتكامل. حتى إذا ما قرأت آراءه في تبسيط اللغة، قواعد وإملاء، إكتشفت نظرية متكاملة، قد لا تكون معها تماماً، وربما تكون ضدها بقوة، ولكنك مضطر إلى احترامها، لأنها ليست مجتزأة أو مملّة لشدة التكرار. وعلى هذا الأساس، ربما يكون من الأفضل، هنا، أن يعمد دارسون أو تلامذة للدكتور الوردي، إلى بذل جهد يهدف إلى إعادة ترتيب محتويات هذه الخزانة الثقافية الزاخرة، كي لا يبقى بريقها عرضة للفوضى، التي تفقد المقدرة على اجتذاب القراء والمؤيدين.

والحقيقة، كذلك، هي أن الدكتور علي الوردي، كما يتبدى لنا من هذا الكتاب، يمثّل طرازاً من المثقفين العرب، الذين يمكن أن نصفهم بأنهم ينطلقون من ثقافة موسوعية. ويقيننا أن الدكتور الوردي اطّلع على التراث الأدبي العربي وتشبّع منه، ثم عاد وقرأ نظريات نقدية غربية، بهرته وحملته على طرح فكرة إعادة النظر في الموروث الثقافي العربي. وهذا الموقف، في حد ذاته، ليس مأخذاً، خصوصاً إذا ما سلك طريقاً علمياً واضحاً. فطه حسين، قبل الوردي، إستوحى المنهج الغربي ليطلق نظرياته، التي أحدثت ضجة بالنسبة إلى الشعر الجاهلي. لكن المشكلة، في رأينا، هي أن الدكتور



الوردي قد شكك، أو هو دعا إلى إعادة *النظر الجذرية، في كل مرتكزات التراث* الأدبي العربي، شعراً ولغة ونثراً. وهذا ما يفسّر كيف أنه تعرض لموجة عنيفة من النقد، وصلت أحياناً إلى مستوى تجريحه شخصياً، كما حدث مع الناقد عبد الرضا صادق، الذي «نشر كتاباً ينقدني فيه وينقد كتبي، وملأه بالشتائم الشخصية يتلو بعضها بعضاً» (ص ٢٦٣).

مع هذا، يقول الدكتور الوردي إن الانحدار إلى هذا المستوى من النقاش الفكري، ليس من صفات البحث العلمي. فهو يعتقد «أن الجدل العلمي، ينبغي أن يكون أسمى من الشتائم، وإلا فليس هناك من فرق بيننا وبين البدائيين إذ هم يتجادلون وبيد كل واحد منهم على خنجره» (ص ٢٦٧).

ويبقى أن نهاية الكتاب، كما بدايته، تعكس إعجاباً من قبل المؤلف بخصمه الدكتور عبد الرزاق محيي الدين، بما يدل على أن الخصومة بينهما تعالت على التجريح الشخصي والشتائم الرخيصة. «فالإنصاف يدعوني أن اعترف هنا بفضل الدكتور محيي الدين ورصانة تفكيره. والحق أقول إني من قراء كتبه والمنتفعين بها. وإن اختلافي معه في بعض الآراء، لا يعني أننا مختلفان في جميع الآراء» (ص ٢٧٣).

مهما يكن من أمر، فإن كتاب «أسطورة الأدب الرفيع»، للدكتور علي الوردي، هو كتاب المعارك الأدبية المحتدمة. وهو كتاب **الخصومة الشريفة، رغم أن القول بوجود خصومة شريفة هو من قبيل المبالغات، التي لا تقل أسطورية عن «الأدب الرفيع».** ويمكن لمن يقرأه، ويتجاوز ثغراته الناجمة في معظمها عن التطويل والتكرار، أن يكوّن فكرة واضحة عن المحاور الأساسية، التي كانت تشغل المثقف العربي، في الخمسينات من هذا القرن، بدءاً بالهموم اللغوية الدائمة، ومروراً بتحديد نمطية للعلاقة مع التراث، وصولاً إلى تحديد وظيفة الأدب والنظر في ما إذا كان رفيعاً أو «برجعاجياً» فوق مستوى الناس، أو أنه جزء لا يتجزأ من النشاط الإنساني، فتصبح القصيدة قطعة فنية، «إنما هي، بالإضافة إلى ذلك، ظاهرة اجتماعية، لها مساس مباشر بما ينشأ بين الناس، من صلات التعاون والتنازع» (ص ٦٢)، كما يقول المؤلف. □

النصوص المحرمة

تحقيق

جمال جمعة

رياض الريس للكتب والنشر ـ بيروت، لندن ١٩٩٤

إبراهيم محمود

كاتب من سورية



خمرة الروح



■ كبرنا، وكبرت معنا قيمة ودلالة (لا) الناهية، حيث برزت سلطتها أرهب من سلطة أي كلمة أخرى. بل تجسدت هذه الـ (لا) في كل من شأنه تشكيل قوة تأديبية أو ردعية، أو قمعية ضد من يخرج عن دائرتها. فالكلمات التي كنا نقولها، ونحن صغار، والكثير من الحركات التي كنا نظهرها للأكبر منا، والكثير الكثير من أشكال التعامل مع الآخرين، أصبحت في عداد المحظور، أو الممنوع الإتيان به، أو ممارسته، أو التلفظ به، حيث ارتبط بـ (لا): لا تقل ذلك ـ لا تكرر ثانية هذه الحركات ـ لا تقم بمثل هذه التصرفات مرة أخرى... إلخ.

نعم لقد غيرت أداة النهي هذه معنى ودلالة وحقيقة اللغة التي تعلمناها بالتدريج. ونحن نكبر، كانت تكبر في أذهاننا مساحة المحظور، الممنوع الاقتراب منه، ويزداد عدد الكلمات الممنوع التلفظ بها. وعلى أكثر من



صعيد، كانت مساحة الممنوع قوله والإتيان به وممارسته، تبزُّ، شساعة وعمقاً، مساحة ما هو ممكن التعامل معه وبه! وعندما نتمعن في طبيعة هذا الممنوع، في الحقيقة المكونة للقوة الضاربة الكامنة في (لا)، تتجلى أمام أعيننا كثافة الضغوط النفسية وسواها، التي تبعد الإنسان عن أبسط ما يعيشه ويمارسه، قولاً وفعلاً. ووفقاً لهذا التصور الضاغط، يمكن تشكيل/ تكوين قاموس مفهرس بالكلمات التي يحظَّر استعمالها، أو النطق بها، هنا وهناك، وهو قاموس قابل للزيادة والنقصان، للمد والجزر، من منطقة عربية، أو شرق أوسطية إلى أخرى، بحسب دلالاتها ومفاهيمها، ومثيراتها، وأبعادها الأخلاقية، ومغذّياتها السلطوية القمعية.

نعم، إن كل مجتمع يعرِّف نفسه بالتخلف، وعلى أكثر من صعيد، ومِنْ قبل مَنْ يمثله، يظهر المحرَّم علامة فارقة لدوام سلطته! ولعل ما تقدمنا به، يشكل حقيقة دامغة تتقدمنا، ونحن نغوص في عالم كتاب «النصوص المحرمة» لأبي نواس.

إنها نصوص شعرية، بقدر ما تقدَّم، بوصفها محرمة، تظهر مؤكِّدة بعدها الإنساني، وشهادة حية على واقع عصر بكامله. إنها نصوص لا تعلن عن المحرَّم فيها، بقدر ما تفصح عن المحرَّم المتحلل، المحرَّم المستبد، المحرم القناع الاجتماعي المهدِّد.

تُقرأ نصوص أبي نواس ضمن إطار المحرَّم، بتوصيفات عدة، متكاملة بدايةً ونهايةً:

١ - ما يتصل بالجسد، وانكشاف باطنه، على صعيد الممارسة الجنسية اللواطية واشتهاء الآخر. ففي النصوص، التي تعري الجسد، سواء الذي ينفتح على مثيله، أو مكمله. تكتشف حركته، أو أبعاده الوظيفية، بل أنتروبولوجيته، المتمثلة في العلاقة بين ما هو طبيعي وما هو ثقافي. فقدرة الجسد تبرز في شهويته من جهتين: جهة المثيل، حيث تُخترق الحدود الثقافية الأخلاقية، وتتجلى الطبيعية في تخلص الجسد مما يعيق حركته، أو يوتّره. ولا يعود ما يسمى بالمحرم، أو باللواطية، محظوراً، ما دام هناك ما يحرِّض على ذلك في الواقع. وجهة المكمل: الذكر في اشتهائه للأنثى، أو العكس. حيث تخترق الحدود الأخلاقية من جديد، خارج دائرة المشرّع له فقهياً، ما دامت الأرضية الواقعية يفسح مجالاً لذلك.

٢ - ما يتصل بالجسد، وانطلاقته من هواه، فيما هواه، حيث لا يعود الديني مكبِّلاً له، أو مهدِّداً أخلاقياً لحركيته، فالجهات كلها تنفتح أمامه. إنه الجسد متحرراً من قيوده التيولوجية وغيرها، في واقع يبدو كذلك مهيأ لذلك.

٣ - وهناك الجسد الذي يطلب التلاشي، الخروج على ماديته، انطلاقاً من ذاته، ومن خلال الخمرة التي لا تعود مجرد شراب، إنما ممارسة جسدية، تنشد المطلق مما هو نسبي مقيّد، واللامحدود، مما هو محدود، ومؤلم. فتصبح الخمرة طريق تحرر للجسد من الجسد. وعلى صعيد الرمز: تغدو انعتاقاً من مجتمع لا يخلو من فوضى، وانحلال خلقي. إنها تعني عكس الظاهري فيها. فالخمرة ليست سائلاً أحادياً. إنما مادة مركبة. إنها، من جهة، مادة مستخلصة، روح الشيء، عصارته. وهي، من جهة ثانية، مادة سريعة التفاعل مع غيرها كالماء. ولعل الشاعر الإنسان، في نشدانه الخمرة ينشد الذوبان في المطلق، حيث يُقتطع من محيطه المادي، فيتجاوزه، ليتوحد مع الأثيري: اللامادي.

وفقاً لهذا التصور الثالوثي: جسدانية الجسد، وطبيعانيته، وخمرانيته، تبرز شخصية أبي نواس شهادة حية، ومجسِّمة عن عصر بكامله. وليست، كما يقال، هنا وهناك، منحلةً، شاذةً، ماجنة، بكل ما تعنيه كلمة المجون، من معانٍ، أو شاذاً جنسياً تماماً - ونحن لا ننكر مثليَّته - أو منحلاً، لما عاش طويلاً، أو لما تُرك يعيش كما كان يريد، رغم أنه لم يسلم من المضايقات. وقراءة ما كتبه، أو ما ذكره الدكتور شوقي ضيف مثلاً، في مرجعه المعتمد «العصر العباسي الأول: سياسياً واجتماعياً وعقلياً»، تضيء مثل هذه النقاط.

إن أبا نواس، في نصوصه المختارة، هو حداثي، بالمقارنة مع الكثيرين من شعراء عصره، ومن خلال مواقفه الحياتية، بل هو ما بعد حداثي، وهو يسعى إلى ذم الحياة،

من جهة، واشتهائها بعمق، من جهة ثانية، حيث يبرز، وهو في قمة مجونه، كما يقال عنه، مسكوناً بفوضى الحياة الملهمة، وهمّ الواقع، وكيفية نسيان الفوضى تلك، وتحويل الهم إلى بؤرة شعورية، من خلالها يستقرىء الوجود. وهو ، في انفتاحه الجسدي، إنما يدين عصره نفسه، لأنه لا يتستّر عليه، بل يفصح عن خلاعيته المتداولة ـ إن جاز التعبير ـ وهو في تحرره من كل وازع ديني، عبر نصوصه، يدين عصره عينه، حيث الانغماس في الشهوات، وعلى أعلى المستويات، يشكل ممارسة مرئية ومسموعة. وهو، في أشعاره، يظهر مدينياً في العمق، إبناً تاريخياً للتاريخ، لا يتستر عليه، بكل فضائحيته، بلغته الخاصة، هذا إذا كان هناك فعلاً ما يسمى بالفضائح كمعتَبَر اجتماعي يؤخذ به ـ وهو يقول «الآخرين» زائد تحولاتهم وتنوعاتهم بعفوية صارخة تماماً ـ وهو، في كل ذلك أبو نواس الذي يؤكد فرديته المجتمعية، ومجتمعيته المفردنة في آن، شاعر يستحيل تجاهل شهادته تاريخياً.

هكذا يبرز أبو نواس كاشفاً عن المحرم، أو ما يُعتَبر كذلك، والذي في عداده، ومُديناً إياه، إذ يسميه باسمه. وليست التسمية سوى امتلاك لناصية المغيَّب، إظهار له، وتعريته، وإرجاعه إلى براءته الأولى، وحيث تكون شهادة الجسد في أوج جرأتها، في جماع مكوناته، محرجاً لسواه، لا محرجاً، فاضحاً إياه، وهو يشاركه في تذوق متعة اللّعنة، لئلا يُتهم بالتزوير والتلفيق ـ أن تكون شاهداً، هو أن تعيش الشهادة، لتعرف النطق بلغتها بانسيابية كاملة. وهكذا تكشف ـ أيضاً ـ «النصوص المحرمة» عن لآلئها، لتغدو مضيئة لعصرها، معرّية لكل ادعاءاته القداسوية.

رغم أن كتاب «النصوص المحرمة» هو تحقيق من قبل الأستاذ جمال جمعة، إلا أننا كنا نتمنى أن نقرأ المصادر التي استخلصت منها هذه النصوص، لتوثيقها أكثر، وأن تكون مرتبة، فنصوص الخمرة، مثلاً، نجدها هنا وهناك، وهكذا بالنسبة إلى الجسد، والدين... إلخ. وأن تتقدم الكتاب ترجمة عن حياة الشاعر أبي نواس، ولو مختصرة. لأن ذلك كان سيزيد قيمة الكتاب كمصدر معرفي، ومجال مؤرّخ له اجتماعياً، وفضاء للمتخيل، يمكن تجسيده زمكانياً. □

بيت النار

دراسة

عبيدو باشا

رياض الريس للكتب والنشر ـ بيروت، لندن ١٩٩٥



وطن ضائع

جلال خوري

مسرحي من لبنان

■ كتاب عبيدو باشا «بيت النار ـ الزمن الضائع في المسرح اللبناني»، من كتب نادرة تتناول المسرح في لبنان، ولكنه أول كتاب زمّن المسرح في وقتين، ما قبل الـ ٧٥ وما بعد الـ ٧٥، وكأننا في كل مرحلة أمام صورة عن ثقافة ومجتمع، تختلف الأولى عن الأخرى كلياً، وهذا صحيح.

لا شك أن البعض يعتبر أن المسرح اللبناني في ذاته صاحب زمنين، زمن البدايات، أي مع مارون النقاش ١٨٤٧، والزمن الحديث في الستينات، إلى بعض التحولات الاجتماعية والثقافية والسياسية، التي عاشها لبنان، بعد اغتصاب فلسطين. الأخيرة هي الصدى لهذا الاغتصاب، إذ مذاك أصبح المسرح فناً هادفاً حتى عندما يرفض أي هدف محتمل له. أي في لحظة اختياره الاهتمام بالجماليات والعمل عليها. والجماليات تلك، لم تعد وحيدة بعد الزلزال العربي. وقد تكون هذه الجماليات، التي تبدت كالهواجس، هي ما يفرق المسرح في اتجاهاته ما بين المرحلتين، حيث لم تكن الجماليات المطروحة كحل من الحلول الاجتماعية بحد ذاتها.

ولئن جاء عبيدو باشا لكي يضيء بشكل حميم ولصيق، هذه المرحلة وتلك، فإنه في كتابه فتح النوافذ والأبواب على مصاريعها. لأن «بيت النار» يقرأ في المسرح، وحين يفعل فإنه يقرأ تحولات المدينة من وجهة نظر إيكولوجية سياسية واجتماعية وفكرية وحتى اقتصادية، لأن «بيت النار» كتاب غزير، يفرد المراحل بكلياتها، ويقدم من خلال هذه الكليات كماً هائلاً من التفاصيل المنسية والمستذكرة، تلك التي لا غنى عنها في أي رؤية مختلفة لتجربة المسرح في لبنان والعالم العربي، من دون فصل. كتاب عبيدو باشا، يصعب تناول كافة محطاته في إطار مقالة. إنه يحتاج إلى دراسة، لأنها وحدها تقدر على الإحاطة به. فهو إذ يبدأ من مارون النقاش، قارئاً حضوره في زمنه قراءة مختلفة، تحاول أن تخلخل ثبات أفكار، مدعمة بمجموعة من التابوهات، لا يخلص به. بل يصل من خلاله إلى تسلسل، جوهري، يقود بدوره إلى ربط البداية بالراهن. ولكن بالرغم من ذلك، فإن ما لا يزال يطوف في ذهني، منذ قرأت الكتاب غير مرة، هو تلك الجملة المؤشرة والمؤثرة، فكرة من أفكار الكتاب



الكبرى، يحملها العنوان نفسه: الزمن الضائع.

إنني أريد تناول الفكرة هذه مع وعي التام بمخاطر استئصالها من نسيج الكتاب بمجمله، لأن الزمن الضائع لم يطرح بشكل تجريدي في «بيت النار»، بل على العكس تماماً. إنها فكرة تتفتح دائماً في الكتاب عبر كل فكرة تقريباً، يطرحها.

عبيدو باشا، تناول نتاج ما نسميه اليوم الحرب. تناوله، غالباً، بطريقة مفاجئة، حيث تنسب، مع مرور الزمن، أهمية وأدوار لأعمال، برزت في مرحلة من المراحل، بوصفها محورية. الثقل النظري في تجارب، يراه باشا كما يرى ثقل بعض التجارب، من زاوية عملانية. من هذه الناحية، يستبق عبيدو باشا الزمن، حيث استشف مبكراً انعطاف النظرة إلى هذه الأعمال. إذ إنه أعاد الاعتبار إلى أعمال، محدودة الانتشار ظاهرياً، ولكن يبقى صداها حاضراً اليوم. إنها ناحية، تبدو في رأيي، الخاصية الأهم في هذا الكتاب، بعد خاصية أخرى هي خاصية التعاطي مع المسرح بالفصل بين زمنيه ما قبل ١٣ نيسان ١٩٧٥ وما بعد هذا التاريخ.

من هنا، جاء عنوان الكتاب «الزمن الضائع».

يعتبر عبيدو باشا أن الحرب، كانت لحظة الحقيقة، وكشفت كل ما كان مستتراً قبلها، حيث أخذ كل واحد حجمه وموقعه ودوره. وبالرغم من عدم بروز أعمال كثيرة كبيرة، كمياً، يعتبر أن المرحلة هذه هي مرحلة الحقيقة. وذلك من دون انتحاله صفة من أعطي له حق التقييم، الذي لا يقبل أي إضافة أو تدخل، من أعطي له حق التقييم النهائي للأعمال والتجارب المسرحية في مستوياتها.



غزارة في ذكر تفاصيل باتت منسية



بودي أن أتناول هذه الناحية، التي أعتبرها الجوهر، من دون أن أنتقص من النواحي الأخرى، لأنها جديرة حقاً بالنقاش، حيث تطرح في التداول مفهوماً صارماً إلى حد بعيد، واضحاً وجلياً. المسألة ليست مسألة الزمن الضائع، بقدر ما هي مسألة وطن فقد مقومات وجوده. والضياع هنا في الأساس، هو ضياع الواقع. يمكن أن أقع في الترداد، ولكن من الضروري التذكير، بشيء يعلمه الجميع، هو أن لبنان بكافة عائلاته، لنسمها الثقافية، يتميز بظاهرتين: التنوع والتفاعل. هذان العنصران، هما في رأي الكثيرين من مقومات الوطن الأساسية، ومبررات وجوده إلى جانب الحرية، التي هي عنصر تحريك التنوع والتفاعل. والمسرح اللبناني، أكثر من أي فن آخر، كان الوجه البارز، لهذه الصيغة، حيث إذا راجعنا في الذهن، في الذاكرة، أعمال الستينيات والسبعينيات نرى أن المسرحيات التي أوقعت صدى عميقاً في وعي الناس، كانت تلك التي تجمع في محور واحد، هذه الأسس، على اختلاف الاهتمامات والانتماءات والتطلعات بين تلك العائلات. كان هناك في لبنان فئة تعيش هاجس القومية العربية، وفئة أخرى تعيش هاجس الأصالة والتمسك بالتقاليد، وفئة ثالثة تعيش في إطار معاناة جماعية، والبعض الآخر يتميز بمعاناة فردية عميقة وبهاجس الانفتاح على الكون. كل هذه العناصر مجموعة، كانت لبنان. وغالباً ما كانت تجتمع حول نقطة تلاقٍ، كما كان وسط مدينة بيروت المساحة المشتركة التي أمنت أرضية هذا التلاقي، وقد فقدناها اليوم.

لنأخذ مثلاً القضية الفلسطينية التي في المسرح بشكل خاص، كانت المحور، فقد نظر إليها الأطراف على حدة، كل من منظاره (مسألة قومية، مسألة حق وباطل، معاناة أو كرامة). أذكر ذلك، ليس حصراً، ولكن لكي نرى القضية من خلال زاوية من زواياها. المسرح اللبناني أبدع، عندما تفاعل مع هذه القضية سلباً أو إيجاباً. إنه التفاعل، وهو مرصود تماماً لدى عبيدو باشا.

هذه التجربة الفريدة والمحصورة، تعطي الصورة الأفضل عن هذا اللبنان الذي عشناه، والذي لا نزال نحلم به، لبنان التنوع والتفاعل، ومسرح ما قبل الحرب، يدين بنجاحه لهذا التنوع. «الزمن الضائع» الذي كتب عنه عبيدو باشا، هو ضياع التفاعل، حيث تحول التنوع إلى تناحر. وجاء مسرح الحرب صورة عن هذا التناحر، حتى عندما كان ينادي بتواصل، فإنما كان يفعل ذلك من وجهة نظر متناحرة. وقد لاحظنا هذا الشيء، مع ظهور اللهجات المحلية على الخشبة. قبل الحرب، لا شك أنه كان ثمة مسرحيات مزروعة في واقع معين في الأرجاء اللبنانية، ولكن تأديتها أتت ودائماً من خلال أسلوب جامع. الحوار شعبي واللهجة واحدة. لهجة مهذبة مسرحية، إلا بعض الاستثناءات، عندما كان من الضروري وعبر اللهجة تصوير حال إنسانية ما.

إنقسم المسرح اللبناني إلى قسمين، قسم عبر عنه ما كان يسمى بالشرقية وحمل دلالات وهواجس الفئة القاطنة هناك، وغالباً ما جاءت فردية مرضية، ذاتية، أو كان منفصلاً كلياً عن الواقع. أو مسرح نجم يعيش في «الايغو» وهمه الأوحد هو نجاحه المعنوي والمادي. في الطرف الآخر، كانت الهواجس الجماعية، السياسية بالتحديد، طاغية إلى درجة أنها طمست دور الفرد إلى غير رجعة، حتى في بنية العمل الواحد. وما تبديل الشخصيات من قبل الممثلين، تنويع الشخصيات وتعددها، سوى محاولة إغفال ذاتية الممثل بحد ذاته.

إن سمات هذه المرحلة، كانت قبل ضياع لبنان التواصل. وما المذهبية التي ظهرت في نهاية الحرب، سوى الدليل على تآكل هذا المجتمع الذي نسميه لبنان بصفاته القديمة المضيئة.

إن عبيدو باشا حصّل كل ذلك في «الزمن الضائع». ومن هذه الزاوية، زاوية تحصيله الواسع وشبه الشامل، يحق لنا أن نضيف إلى زمنه ما حاولنا العمل عليه من خلال فهم الواقع الذي تكلمت عليه، والذي أدى إلى تبلور المسرح اللبناني في الستينيات، وبالأخص بعد الهزيمة. وأريد أن أقر بذلك، بالرغم من احتمال اتهامي بالعودة إلى فكرة، وتحولها من خلال ذلك إلى فكرة جامدة. ميزة المسرح من ميزة مجتمعه، أي من تنوعه الأساسي ومبرر الوجود والهدف. الزمن عند عبيدو باشا، منتمٍ إلى هذه الحقيقة. وبقدر غرقها في وحول الأزمة اللبنانية، كان الزمن يغيب ويضيع.

ليس المجال هنا، للتطرق إلى جوانب مهمة أخرى من كتاب «بيت النار»، وسأعود إليها في مناسبة أخرى، لإظهار دورها وأبعاده، كما فعل عبيدو باشا عندما استبق الزمن، ليقودنا إلى هذه الفترة، وإلى تلك الحقيقة.

«بيت النار» كتاب تاريخي، وسوف تتجلى تاريخيته، مع اندراجه في تاريخ وذاكرة اللبنانيين. لأنه تجرأ، مستشرفاً. بمعنى أن جرأته، قادته إلى قراءة المستقبل في قراءة الماضي المسرحي والراهن اللبناني من خلال حيزه المسرحي، بلغة شفافة نابضة، متمية ومقيمة. لذا جاءت حقيقية وجذابة. □



نجوم الظهر - أستسلم ولا أصالح
نصوص أدبية
يحيى جابر
رياض الريس للكتب والنشر - بيروت، لندن ١٩٩٥



صباح الخراط زوين
كاتبة من لبنان

كتـاب المدينة

■ إذا قال مرّة رولان بارت ما معناه، بأن المدينة هي كتابة، فليس «نجوم الظهر» سوى كتاب المدينة وكتابة شوارعها، ولغة أزقتها. يستهل «نجوم الظهر» كلماته بلكنة نشأته، ويبادر القارىء بالقول الحاضر والجريء. أو هي ليست جرأة بقدر ما هي رغبة شديدة في كتابة المادة الخام، المادة التي لم تتحوّل بعد إلى لغز أو إشارة أو صورة أو استعارة، بل تلك التي تأتي بعريها إلى عري الشاعر - الناقد (فجابر يأتي إلينا كناقد قبل كل شيء). إنها المادة التي تكشف عن قدرة الكاتب على استيعاب لغته، كتابة وملاحظة ونقداً. كذلك، تكشف عن قدرته على احتواء ما يدور في فلك المدينة اللغوية ودهاليزها ومخابئها.

«نجوم الظهر» كناية عن لغة ميدانية ماهرة، وأعني تلك القدرة الإيحائية، التي يستنبطها الكاتب والشاعر جابر في لحظاته «المائتة»، في الميدان الحي، أي في جلسة مسائيّة جافة وفارغة، داخل غرفة فيها تلفزيون وامرأة تنظر إلى الشاشة. والكاتب لم يفقه فكرة أو جملة، حتى نهض وتفرّج على التلفزيون، إذ يقول: «من يقرضني فكرة للكتابة، لأنقذ معاشي آخر الشهر؟ إنني أجرّ نفسي. وهأنذا أتشمشم كالكلب في مزابل أفكار الآخرين. نهضت وجلست إلى جوار زوجتي نتفرج على التلفزيون والتلفزيون يتفرج علينا. أنا الآن على استعداد تام للكتابة. كتبت. خرطشت. خربشت. حبّرت». إن ما يهمّ القارىء والكاتب معاً هنا، في هذه اللعبة الكتابية - الميدانية، تلك اللغة التي تحاور ذاتها وتصنع ذاتها في آن، دون مواربة ولا محاولة تجميل. إنها اللغة المتكافئة مع رغبة صنعها، والمتواطئة مع رغبة المدينة في رسم ذاتها. إنها أيضاً «رغبة الكاتب في استعادة صوت الداخل، الحوار الذاتي - الجواني، حوار الروح والأزقة، وهما عنصران متشابهان. إنها مكان اللغة، المكان الطبيعي عندما هذه وتلك تتوالدان من بعضهما البعض.

يدرك يحيى جابر، في «نجوم الظهر»، حدود اللغة، أي مدى ارتباطه بها وعلاقتها به. إنه يدرك من أين يمكن لها أن تأتي، وكيف القبض على اللحظة المناسبة. لأنه شاعر أولاً وآخراً، فهو المترصد لها في كل حين. وإذا كانت المدينة واللغة جسداً واحداً، فاللغة وجسد الشاعر كيان واحد أيضاً، «ولولاك لما غطست في بحيرة حبر وكتبت» (وهو يخاطب جزءاً من جسده). يذكرنا جابر هنا كذلك بمعضلة الكتابة ومعجزتها في آن. فهي الغائضة وهي الفائضة. هي الكذبة والحقيقة. هي الفكرة الآتية من لا شيء ومن كل شيء. ألم يشحذ فكرة وكلمة لمقالة ما؟! أليست الكتابة منافقة وسيدة في الوقت عينه؟! بمعنى آخر، يذكرنا جابر بأن الكتابة حرفة، كغيرها، فهي ابنة التمرس، وموادها الخام موجودة في أي صورة، أو أي حرف أو أي حركة.

وأيضاً كأن الكتابة هي المدينة والوهم على حدّ سواء. فجابر يمعن في مطاردة نفسه داخل حرمها (حرم الكتابة)، يمعن في التدقيق، وفي التنقيب، أو هو يصرّ على جعل الكتابة على صورة أزقة المدينة وأروقة المبنى، حيث يقطن، وزوايا الشقة الضيقة، حيث يكتب ويأكل وينام: «أدخل إلى حرمي من الكلمات، وأختار واحدة، إثنتين، عشراً يعزفن ويتعرّين لأجلي».

يعرف جابر أن الكتابة هي المعنى داخل المدينة، كما أنها المعنى في المطلق، هي الشغف بأسره، كما أنها الهلاك أيضاً. وإذا غاص غوصه العميق والمتشعب في لغة يعرفها وتعرفه، يجرّدها وتجرده، فلكي يختتم ابتهاجه بفعل الكتابة بكلمة خائبة وحزينة، وكأنه يتساءل معي عن ملكية هذا الفعل، هل هو منّا أم نحن منه؟ وفي هذا المجال يقول مثلاً: «أنا الخائف من خطأ، من غمضة، من وشوشة في ظلام اللغة. كلما قتلت همزة،

هبت أخرى، أقلب الحروف، أجردها من ثيابها الداخلية. وكم اكتشفت في مخدع لغتي نسوة كثيرات. يا لغة مجنونة، مشعثة الشعر. وحين دق الباب وفتحته تطلعت خلفي فرأيت قلعتي قد ذابت وانهارت، عندها علمت أنني ملك على ورق وأن الوجع للجميع «الكتابة لواحد أحد».

إن فعل الكتابة الحقيقي يقترب من الجنون والانفعال العارمين، لكي يستحيل من بعدها ريبة، ومن ثم خيبة وصمتاً مرتبكاً إزاء الورقة وإزاء اللغة الهائلة، لأنها لغة دائماً منتصرة، وكأنها المستقلة بفعلها عن الشاعر خاصة، وعن الكاتب عامة. ربما هذه الحالة الكتابية تتعلق مباشرة بالجوّ الذي سيطر على الكتاب، أي جوّ «أستسلم ولا أصالح»، حيث تبلغ نبرة جابر ذروة اليأس، وحيث يستدرك (جابر)، عبر ملاحظاته وتجواله داخل المدينة المنكسرة في الحرب والمنكسرة في السلم، أن الاستسلام أشرف من المصالحة، بعد مضي ما يقارب العشرين سنة من النضال. فيقول: «إنهم أعداؤنا فلنستسلم، ولا نصالح. إمنحونا هذا النصر، هذه الهزيمة العلنية، لنورث أحفادنا حقداً مرتباً وأنيقاً كتكات الساعة».

ولأن يحيى جابر ابن هذه الحرب الشرعي، الحرب العربية واللبنانية، إستطاع أن يعي معنى الهزيمة، ولو لحساب أرض ونهر وبيت.

لكن «نجوم ظهره» لم تتوقف فقط عند سياسة الحرب والسلم، بل تعدتها إلى تجربته الحزبية السابقة، مما أنضج نظرته إزاء الفكر والإنسان والحياة والعالم، مما أعطاه، بالأحرى، البصيرة الكافية للانتباه إلى الأخطاء والتناقضات وحتمية الفشل، لمّا تصبح الإنسانية فكرة والفكرة عقيدة والعقيدة حزباً والحزب كذبة تاريخية. ولا ننسَ كيف تناول يحيى جابر كذبة أخرى، كذبة الشعراء «المهرجانيين»، حيث الشعر سلعة، والقصيدة بضاعة، والكلمة تجارة. ففي الحالتين (السياسية والشعرية) المعنى واحد، والشكل واحد في الانكسار والهزيمة، وكل هذا يصوغه جابر في جوّ من الطرافة، التي نادراً ما نلقاها في الكتابات النقدية. فالنكتة والألم يتعايشان، والأمثلة كثيرة ومنها في «كنت شيوعياً».

أما الألم، فيتعدى، من جهته، الحزبي، لبطال الصحافي البائس، الذي يبيع نفسه لهذه المؤسسة، أو تلك، من أجل لقمة العيش. وكأنه يصف، لنا، بصراحة وبخجل معاً، أسى الكتابة والكاتب في أيامنا هذه، أيام الحرب والسلم، أيام الكتابة المفلسة: «في العاشرة والنصف سلمت مقالتي عن الشعر والثورة لمجلة فلسطينية تصدر في قبرص، في الواحدة إلا ربعاً ركضت إلى مكتب جريدة سعودية تصدر في لندن، وسلمت وكيلها وخادمها تحقيقاً عن عارضات الأزياء. في الخامسة كنت مع صديقي المناوب المسائي في صحيفة محلية، أناقشه في عنوان مقالي النقدي عن كتاب «لمن تغني الطيور في الجنوب». عند التاسعة مساء كنت أجلس في مقهى بحري أدوّن ملاحظاتي تمهيداً لكتابة مقال عن «الفتنة في أفغانستان» لمجلة إسلامية تصدر في السويد، وبعد دقائق أتى صديقي المسرحي من باريس وأعطاني ألف فرنك فرنسي مكافأة للمقابلة التي أجريتها معه، ونشرتها في مجلته المؤيدة سابقاً للعراق وحالياً للكويت وقريباً لإيران أو تركيا». يبقى كلام كثير على كتاب يحيى جابر، كلام غزير كغزارة القضايا التي تناولها، ولو أن لغته انخفضت بعض الشيء في نصينّ هما «فيلم هندي طويل» و «أيها اللبنانيون»، وكأن البريق الذي عرفناه طوال المجموعة اختفى فيهما، ربما بسبب الخواطر التي ليست أكثر من خواطر كسولة.

إذاً يبقى الكثير لنقوله عن المجموعة، حيث تساؤلات وتساؤلات تنخر رأس جابر وقلبه وورقته البيضاء.

ختاماً، لا أرى يحيى جابر سوى ابن هويته الحقيقي، ولو أن التساؤلات كثيرة حول ماهية وهوية اللبناني عامة والمثقف خاصة. فجغرافياً، هو ابن حوض البحر الأزرق المتوسط. ولغوياً، هو ابن المزيج من الكلمات المنصهرة في قلب اللغة العربية وقالبها. وفكرياً، هو ابن حريته (ولا علاقة لنا «بشمس الحرية» أو «شمس الشموسة»، وإلى ما هنالك من صور مبهمة ومضخمة). □



قرية مستمرة

مجرى العيون
قصص
سعيد الكفراوي
مختارات فصول ـ القاهرة ١٩٩٤

إبراهيم صموئيل
قاص وكاتب من سورية



■ يبثّ سعيد الكفراوي قصصه نفحات من روحه وتجاربه الحياتية وبعضاً من تأملاته، متكئاً على ذاكرة طفولته، تلك الذاكرة التي احتفظت باندهاشها البكر، فلم يكن للتقادم في سنوات العمر أن يفضّ بكارتها أو يأتي على سحرها وغموضها الأولين.

وقد ظلت طفولة الماضي حيّة لما يعتمل في الحاضر من حياة، ولما يضمره القادم من حيوات. فالماضي عند الكفراوي، ليس أرشيف الحاضر، بل جذره الغائر وأغصانه المعرّشة الراهنة، وهما، الماضي والحاضر، مهمازا الحلم الذي يعاود الإنسان، المرّة تلو المرّة.

ما من واقعة قتل مضت تبطل حزن واقعة تأتي، وما من أسى شيخوخة اعتمل في نفس رجل يخفّف من انكسار ذاهب إلى الشيخوخة. ما من فقر محا ذلّ فقر آخر. تتجدد ندوب الروح بتجدّد الانكسارات في حيوات البشر وتواليها في دروب مسيرتهم وصور مآلاتهم.

من هذه الرؤية يستمدّ الكفراوي عالم قصصه ليشيد ثلاث عشرة قصة بأسلوبية خاصّة، أقربَ ما تكون إلى مجموعة حركات في سمفونية واحدة مثّلتها: مجرى العيون.

قصص المجموعة التقاطات بالغة الدّقة ومفعمة الدلالة في آن. وقائع ناس، ولحمة علاقات، ومفردات حيوات وأحلام في قرية: لعبة عريقة لطفل وطفلة، تضمر توقعهما للحياة، في مواجهة بأس الكبار وعنفهم. لحظة حب نديّ متألق في مواجهة ملثّمين بالثأر الأزلي. شعاع العينين الفتيّتين المتألقتين في وجه كتلة اللحم الشائخة الضامرة. البحث عن سرّ الأب الراحل في ذاكرة صديقه الهرمة.

حيرة الشيخوخة ولوبانها الدؤوب للخروج من دائرة وحشة الزمن. الورد الذابل في خريف الفقر والعوز.

وإلى تلك الالتقاطات الطرية من رحم البيئة القروية، تسعى قصص أخرى إلى أن تقتبس من مجرات الحلم وفضاءات الرؤيا ما يعطي القدرة على تحمل «الواقع» أو كشف مدلولاته أو مسّه بلوثة الحلم لإيقاظه من سباته وحفز الخامل فيه: فيوسف، رغم هزء أقرانه من الأولاد، يندفع باشتهاء نحو الوز العراقي ليحقق حلمه الذي عاشه في منامه، والرجل الأبتر حامل فخاخ الصيد ينوس بين الخيال والحقيقة. ونظرة من عين لرجل جاء من غيب تسدّ مجرى الحياة. وذاكرة لأصابع كفيف تتوهّج مع أصدقاء قدامى. حتى موت البهيمة المحقق في لحظات الولادة يتبدّد في ظل الرجل الغريب الذي جاء كنسمة ومضى مثل طيف!

إن قصص المجموعة كلها مغزولة من نسيج الثنائيات المتضادة والمتناحرة على الدوام: الموت والحياة، الشيخوخة والطفولة، الغائب والحاضر، الذاكرة والراهن، الحلم والواقع، بحيث يستحيل معه فصل قطب عن آخر، ذلك أن النقيض يستمدّ بنيته وحركته من نقيضه المواجه له.

ومعرفة الكفراوي للقرية ببيوتها ودروبها وأشجارها وأنهارها ودوابها، وكذلك لناس القرية بعلاقاتهم الظاهرة وعوالمهم الخافية وثوابت اعتقاداتهم ومتغيراتها ومثيراتها ومحبطاتهم وأحلامهم، ليست معرفة وثيقة فحسب، بل صميمية داخلية أيضاً، وفرت له منهلاً يعبّ منه ما استطاع ليعيد، عبر حساسيته وذاكرته الغنية، خلق القرية من جديد وفقاً لمنظوره وإحساسه وموقفه منها ومن ناسها.

هذا الالتحام البنيوي الوشيج مكّنه من اللعب بحرية وطلاقة على موضوعه الوحيد: القرية وناسها، من دون أن ينزلق في فخّ السياحية أو ينساق وراء تصوير السطوح والمشاهد الخارجية.

والقرية ليست موضوعاً جديداً في الكتابة، بل هو (الموضوع) قديم قدم القصّ



نفسه، غير أن الجديد - أو لنقل المميّز - لإبداع أدبي عن آخر سبقه هو زوايا الالتقاط، وعمقها، وطرائق التعبير عنها. ومن دون ذلك فإن ثلاثة أرباع النتاجات الأدبية ليست أكثر من تكرار لربع سبقها!

يرصد سعيد الكفراوي البؤر الصغيرة المتوهجة في حياة القرية، المفاصل الحيوية التي في محورها يلتقي الناس ويفترقون، الوقائع والأحداث متناهية البساطة في ظاهرها وبالغة الدلالة في محتواها وتأثيرها، مزيحاً من موضوعه الصراعات الكبرى والمعارك الضخمة والوقائع التاريخية. وهو في ذلك يسعى لتقديم قريته هو، لا القرية، وناسه هو، لا الناس، والواقع مندغماً في روحه ورؤيته، لا الواقع عينه.

من هنا يبدو لنا جليّاً لماذا ينتصب عضو الشاب المقطوع والمدمى انتصاباً حياً بدرجة مروعة بين يدي الرجال المجللين بالثأر في قصة «العار»، ولمَ كانت رأس الرجل الهرم تطل على الدنيا وهي تنبض بدبيب الحياة الأولى وتشع بألق عيني صبي في قصة «الرحى»، ولماذا نسي العجوز كلام صديق عمره في قصة «النسيان» أو مات الزوج من جراء «نظرة عين» على سبيل المثال.

لقد سعى الكفراوي إلى دغم المتخيّل في المحسوس، والمفارق للواقع المادي في الواقع المادي عينه، لأن القرية عنده لا تحتوي الطبيعة والناس والدواب فحسب، بل تحتوي أيضاً - بما فيها - غلالات من السحر وطيوف من الأشباح ومناخات من الأسرار والمعتقدات الغامضة، وهو ما يقدّم لنا «قرية الكفراوي» مزيجاً حيّاً من باصرة وبصيرة تتبادلان الأدوار والمواقع والفعل في رسم حيوات الناس ومصائرهم وأرزاقهم. فالأم رئيفة التي كانت تكنس أرض الجرن بمقشة من عرجون قديم - في قصة نظرة عين - كانت تدفع عن إحساسها، في الآن نفسه، ذلك الخوف الغامض الذي يهبّ عليها من حيث لا تدري، والذي سيتحقق، في نهاية القصة، بموت فعلي لزوجها! والبهيمة في قصة «في حضرة أهل الله» التي تتعثر ولادتها في الدار العزلاء المنفردة على رأس غيطة في قلب الأراضي الجديدة تفشل في توليدها خبرتا الفلاح وزوجته فشلاً ذريعاً إلى أن يتقدّم الغريب بخطوات لا حسّ لها ولا حفيف فيتمّ الولادة شبه المعجزة! وأم بلال، التي ناداها ابنها من قبره - في قصة الخوف القديم - مضت نحو الصوت تخطو في سحرها الخفي كالمنومة حتى قبضت على الركوبة فوقها الرجل الميت كبير السن!





في بنائه الفني يبدو الكاتب أميل إلى لغة الفن السابع (السينما) من حيث تصوير المشاهد وتقطيعها ووصلها لتشكّل في مجموعها بنية القصة. فالمقطع مكتوب لتراه عين والحدث مرسوم وفق حركية تسجلها كاميرا، ولذا يختصر الحوار بأقل عدد من الكلمات ليفسح في المجال للمشهد المرئي.

يفتتح قصته «شفق ورجل عجوز أيضاً» بقوله: «مصباح شرق البلد، بضوء رباني يرسم المكان.. الظلال.. انحراف النهر.. المقابر الثاوية/ غفوة ثقيلة قبل هطول الشعاع الأول، وخفقة باردة لهواء البداري.. سعلات مختلطة برواسيب مياه الصنابير... إلخ». أو كأن يقول في مقطع آخر: «غطاء من جلد لامع بحواف من فضة، وعجلتان كبيرتان تدوران بالمشوار، ملونتان بالأزرق والأحمر، وكنبة خلفية بقطيفة أيام زمان، خضراء يقابلها كنبة صغيرة، وعلى أرضه فرشت فروة خروف نظيفة كنسيج الحرير... إلخ».

ومع مشهدية الحدث الجاري في الماضي يشتبك الكاتب قبسات من الطفولة، الذاكرة، وومضات الماضي ليغني اللحظة الراهنة من جهة ويستدل على معنى اللحظة الآفلة من جهة أخرى في تواصل حيّ لا ينقطع.

وبالرغم من إغراء التزيّد بالكلام الذي يقدّمه للكاتب موضوع كالقرية وعلاقات ناسها وغنى طبيعتها عبر ذاكرة طفل وأحاسيسه.. فإن الكفراوي قد عمل في مجموعته على تكثيف أحداث قصته، والاقتصاد في لغتها سرداً وحواراً من غير أن يؤدي به ذلك إلى جزّ معالم البيئة، أو بتر ملامح الشخصية، أو النيل من اكتمال الحدث ونضجه، وذلك بالاعتماد على الجملة المكثفة، الدالة، والتعابير الموحية التي من شأنها خلق أجواء ومناخات لدى القارىء تمكّنه من المشاركة في صنع الحدث وخلق الشخصية، أو قبول الحدث واستيعابه على حدّ سواء.

يتوقف الكاتب عند معالم البيئة، أحياناً، لينقل تفاصيلها، ويتجاوز ذلك في أحيان أخرى لصالح ماضي الشخصية، أو لصالح خلفيات الحدث، وفقاً لفكرة كل قصة على حدة وبنيتها الخاصة من جهة، وسعياً - من جهة أخرى - لإنجاز ما يمكن من المعادلة الصعبة المطلوب إنجازها في هذا الجنس الأدبي بالذات: القصة القصيرة.

ولهذا يحتاج القارئ إلى معاودة القراءة في بعض القصص، أو رفع وتيرة انتباهه في القراءة الأولى ليكون طرفاً في تأليف القصة ورسم شخصياتها ومآلاتهم وهي غاية لدى سعيد الكفراوي، كما بدا لي.

في سياق البناء الذي يسعى الكاتب لإنجازه في مجموعته، كان لا بدّ له من إيلاء افتتاحيات القصص وخواتمها عناية خاصة، وهذا ما فعله في معظم القصص، إذ بثّ افتتاحياتها بومضات من التعجب أو التساؤل أو لمحات من الغموض الحافز كما في «العار» و«الخوف القديم» و«حلم يوسف» و«الشرير والجبل» على سبيل المثال.

وأما الخواتم فهي على الدوام مرتكز القصص كلها، إليها تنشدّ المطالع، ومنها تتفرّع الأحداث وتتعقّد وفي محرقها تتوهّج رؤية الكاتب وتتألق. الخواتم التي لا تتجاوز مقطعاً قصيراً كما في «مجرى العيون» أو سطراً كما في «الشرير والجبل» و«الكفيف» أو حتى كلمة واحدة فحسب كما في «نظرة عين» و«الخوف القديم».

ولا بدّ للمرء أن يتساءل، بعد الانتهاء من قراءة القصص، هل يكمن السرّ في القرية وناسها ومعتقداتهم وأساطيرهم.. بحيث تبقى (القرية) منهلاً ثرّاً للكتابة لا ينضب، أم هو في المبدع عينه الذي يستطيع أن يصوغ «قريته» الخاصة، الوليدة، المتجددة، والمستمدّة، في الآن نفسه، من القرية «الأم» المبذولة، كموضوع، للجميع؟!

أياً كانت الإجابة، فإنه لا يسع القارىء إلا معاودة تأكيد ما جاء على غلاف المجموعة من «أن قرية سعيد الكفراوي التي تتجمّع خيوط حياتها - وحتى خيوط المعرفة فيها - تبدو وكأنها قادمة من عصر سابق، أو كأنها «مثبتة» هناك في زمن قديم، أو كأنه يستحضرها من ذكريات طفل - صار كهلاً يحب طفولته - وهي ذكريات لا تزال عزيزة، وحيّة. ولكن هذا المزيج المدهش الذي تجده بكل عناصره تقريباً في كل قصة، يؤكد لنا أنه «حياة مستمرة» غير قابلة للفناء ويستحيل أن يستحدثها - ولا أن يتفوّق عليها - الخيال». □

العباءة السوداء

قصص

قاسم حول

صحارى للصحافة والنشر ـ بودابست ١٩٩٤



مي م. الريحاني

كاتبة من لبنان



■يقول قاسم حول عن قصصه القصيرة ـ نقرأ ذلك على الغلاف الخارجي لمجموعة «العباءة السوداء» ـ: «كانت القصة القصيرة بالنسبة لي جزءاً من الإبداع السينمائي، سواء كتبت القصة للسينما أو للقراءة. وفي الفترة الأخيرة تكوّنت لدي رؤية مغايرة لما هو تقليدي ومألوف في السينما، فصرت أكتب القصة للقراءة والموضوع للسينما بصيغة سيناريو ضمن لغة سينمائيّة جديدة، تخاطب الوعي الفكري والحسّ الجمالي غير القائم على التسلسل التقليدي للحبكة السينمائيّة، تاركاً القصة للقراءة ولعلاقة أكثر حرية بين المبدع والمتلقّي».

يثير هذا الرأي سؤالاً بديهيّاً: لماذا يريد مخرج سينمائي أن يكتب قصصاً للقراءة؟ وقد يكون الجواب البديهي، أن ما يريد الكاتب إيصاله لن يتوضّح إلا عبر هذه اللغة المكتوبة، وسيعني ذلك، بالتالي، أن لغته السينمائية عاجزة عن إيصال «هذه» الفكرة أو «هذا» الشعور، أو «هذه» المعاناة.

ولكن من يقرأ هذه القصص يفاجأ. إذ يجد أن الحركة تحتلّ جانباً مهماً من كل قصة، ما يجعلها موضوعاً مغرياً لآلة تصوير بارعة، تجيد التقاط الحركة، أي حركة، لتحوّلها إلى مشهد متكامل، حتى لو غاب عنها الحوار.

ماذا يريد السينمائي أكثر تعبيراً من مشهد الأم، التي «تفترش الحشيش الأخضر في الحدائق الموحشة بعباءتها السوداء» (ص ١٥)؟ أو مشهد «النوارس الواقفة فوق القش تقترب أكثر» (ص ٣٩)؟ وتقترب الكاميرا ببطء لتصوّر النوارس، وهي تطير حول القش والقصب. ثم تظهر العباءة السوداء تشدّ جسد فتاة.

في هذه القصص، لا وجود للحوار، يقول الناشر. صحيح، ولكن الصورة هي الطاغية، وليس أحاسيس الشخوص إزاء واقع ما، كما يدّعي الناشر أيضاً. إذاً، لماذا حمل قاسم حول قلماً وورقة عوضاً من الكاميرا؟ لماذا كتب بدل أن يصوّر؟ سؤالان من حقّ قاسم حول أن يجيب عنهما؟ ألا يختار كل منّا لغته التعبيريّة الخاصة؟

إنّ ما يهمّنا، من هذه اللغة التعبيريّة، هو مدى قدرتها على الوصول، وما إذا استطاعت أن تحمل نكهة مختلفة وخاصة.

«البحث عن امرأة مفقودة» و «العباءة السوداء» عنوانا القصتين الأوليين، لكننا نستطيع تبديل العنوانين دون أن يتغيّر أي من المدلولات، التي يفترض أن يحملها العنوان. ففي كلتا القصتين، هناك امرأة مفقودة، كما أننا نجد وهماً لخبرٍ ما (برقية وهميّة في القصة الأولى ـ وإشاعة مغرضة في الثانية)، وفي القصتين يلعب شبح السلطة دور الممسك بزمام الأمور، علناً أو من خلف الكواليس (رجل الأمن في القصة الأولى، والرجل ذو السلطة في الثانية).

المرأة المفقودة في القصة، هي أم «سين»، الآتية من العراق، لتزور ابنها الهارب إلى بيروت. وحين ذهب الأخير إلى المطار لاستقبالها، لم يجدها، مع أنه يؤكّد «أنها لو كانت موجودة، لتعرّف عليها. فجأة. ستكون الكتلة الوحيدة السوداء بين الوافدين. ستكون الكائن الملفوف بالعباءة السوداء والجوارب السوداء، والثوب الأسود، والنعل الأسود» (ص ١١). هذا اللون هو الذي سيجعل الابن يعرف أمه، وسيجعل



أهل القرية يكتشفون جثة الفتاة في النهر. والكاتب يريد هنا أن يجعل الأسود عنواناً ودليل وجود وكفناً في الوقت نفسه.

«سين» لا يجد أمه، ولا يجد البرقية التي أنبأته بوصولها. وصارت القصة كلها وهماً، ما جعل «سين» يشك في قواه العقلية، ويضع الحق على الحرب، التي أفقدته القدرة على التمييز بين الوهم والخيال. هنا تتغير لهجة الكاتب، وينتقل من القصة إلى الخطاب السياسي، الأمر الذي جعل القارىء ينتقل من مناخ إلى مناخ مختلف تماماً، إلى أسلوب مليء بالاستفهام الاستنكاري وكأنّ المتحدث واعظ أو مرشد مكشوف الدور: «من يحاسب من؟ القتل بلا حدود والقتلة من أبطال التاريخ. من يحاسب من؟ الجيل أوقفوا قدرته على العطاء بقوة السيف وحبل المشانق» (ص ٢١). بقوة السيف؟ يقول. وهل من المنطق أن نأتي على ذكر السيف في زمن المدافع والراجمات والصواريخ، وإن بصورة مجازية؟

الحيرة التي عاناها «سين»، حول حقيقة ما يجري، حسمها القارىء منذ الصفحة الأولى، حين نقرأ أن ساعي البريد أوصل البرقية، وذلك خلال الحرب. ثم نفاجأ بتهذيب رجال الشرطة والعسكر «هؤلاء الجنود طيبون» (ص ١٠)، و «رقّ قلب الضابط» (ص ١٣)، و «سأل «سين» الجندي: ساعدني أيها الصديق» (ص ١٤)، و «تمعّن العسكري في وجه «سين»، ولم يجد علامات شريرة في وجهه الأسمر النحيل» (ص ١٠). هذه الإشارات أكدت للقارىء أن ثمة وهماً في كل ما يجري. ومع عودة رجل الأمن إلى صورته، المتعارف عليها، في مشهد التلميذ الشيوعي، الذي ضاجعه عشرة من رجال الأمن أثناء التحقيق، مع هذه العودة، يزول ذلك الوهم، لتتأكد حقيقة واحدة هي حقيقة الضياع، إن في الحلم أو في الحقيقة.

المرأة المفقودة، في القصة الثانية، فتاة راحت ضحية نظرة إعجاب متبادلة، وإشاعة جعلتها تدفع حياتها ثمناً. ومن جديد، تتكرّر الحكاية نفسها: الرجل عاجز أمام السلطة، والمرأة عاجزة أمام الرجل. القصة نفسها، المعالجة نفسها، وكلا العاجزين مستسلم لعجزه ولجلّاده، وينادي بالإصلاح.

قصة «زائرو الليلة الأخيرة» تحكي عن الأصدقاء الثلاثة الذين جاءوا ليودعوا صديقهم الراحل عن الضيعة ـ المقبرة، التي لا تبدو في حيويّة ونشاط، إلّا يوم دفن أحد أبنائها. هذا الصديق راحل إلى بيروت، «حيث لا فرصة للسكون ولتبادل الأحاديث الوديّة» (ص ٤٤).

«حالة قلق» هي قصة «عبّاس» الذي يعيش وحيداً: يخرج إلى المطعم ليأكل، ويعود مسرعاً إلى بيته لينام.

«معرض» قصة مهداة إلى صديق الكاتب، «إبراهيم زاير»، الذي أطلق على رأسه النار، بعد أن ترك ورقة كتب فيها: «إلى الجميع... قررت أن أنهي حياتي في ٧٢/٤/١٤. آسف لإزعاجكم».

قصة «موت رئيس وزراء» تروي مآسي الانقلابات، وما يرافقها من تعذيب وانتقام وعشائرية. حنون تسامح رئيس الوزراء لأنه من عشيرة السيد رئيس الجمهورية، ولا تقتله، ولكنها تعذّبه وتهينه ليموت وحيداً.

«رحلة في يوم ممطر»، هي قصة الفقر والرحيل بحثاً عن لقمة العيش، وكأن مشوار البحث عن ماء وكلأ لم ينتهِ بعد. وإذا كان الأمر مفهوماً في الأرض الصحراوية تلك، فما هو العذر في بلاد الثروات والمياه؟

«المغني»، هو صاحب الصوت الذي كان يردّد ما يفرض عليه قوله، قبل أن يجد لغته الخاصة، لينطلق في أغنية جديدة تولد في أعماق صدره» (ص ١٠٩).

وفي «المصنع»، نقرأ قصة «خيال علمي» عن الوطن وعن تحوّل الإنسان فيه إلى آلة.

شخصيّات هذه المجموعة لا تقدّم جديداً، أكثرها عاجز ومستسلم لقدر أو للعنة. ولكنّ ضوءاً من أمل يراه الكاتب في «عدن»، في ذلك «الجنوب السعيد»، حيث ينطلق صوت المغني في أغنيته الخاصة، بعد تقليد ببغاوي أعمى. أهي أمنية الكاتب أن نعود إلى ذلك الماضي السحيق، إلى ذلك الماضي المجيد، علّنا نعيد كتابة التاريخ بشكل مختلف؟ أم أن القصة التي تلي، «المصنع»، تمنع هذه العودة إلى ماضٍ لن

يعود، لترينا المستقبل مصنعاً، ينتج ناساً من حديد، في رؤوسهم سائل أسود كالحبر، (الحبر مرتبط بالكتابة، فلمَ لا يكون السائل كالنفط؟). وفي أيديهم حقائب سوداء (اللون الأسود من جديد). وإن كان بينهم من يعمل لإنقاذ صديق قديم، آت من خارج «المصنع»، لئلا يذوّب في بانيو الأسيد، بعد أن عرف أسراراً خطيرة، فذلك لن يكون سوى صرخة الاستغاثة الأخيرة قبل النهاية.

إقتربت لغة هذه النصوص من اللغة المحكية، دون هدف يخدم القصة، كما في قول الكاتب: «وامتلأتْ بشعور غريب لا تعرف ماذا تعمل» (ص ٣١)، أو كما في قوله: «ليسألوا ذات السؤال، ويرددوا ذات الجواب» (ص ٤٦)، و «لقد تغيرت البلد» (ص ١٠٧).

ومن أخطاء اللغة: «كان رجل الأمن قد وضع قناني البيرة على الطاولة، فتحهما...» (ص ٧٦)، نلاحظ الانتقال من صيغة الجمع (قناني) إلى صيغة المثنى (فتحهما). وفي عبارة «واشنق نفسك فيه» (ص ٦٥) الصحيح أن يقال (به) بدل (فيه). ولا أعرف لماذا يفضل الكاتب صيغة وصلنا البيت من دون حرف الجر إلى (ص ٩١)، ولماذا يكثر من استعمال فعل مسك بدل أمسك؟ أو على الأقل لماذا لا يستعمله متعدياً بالباء؟ كما في قوله: «مسك المعلم قطعة حديد» والصحيح مسك بقطعة حديد، لأنّ فعل مسك الشيء يعني طيّبه بالمسك (ص ٦٥). وفي عبارة «لم يكن يُعبرّ» (ص ١٠٦)، لا داعي لجزم الفعل المضارع الثاني، والصحيح لم يكن يعبرُ.

وتطول لائحة الأخطاء اللغوية، مما لا مجال لذكر كل ما فيها، وما هذه النماذج، إلا للفت الانتباه إلى أن لغة قاسم حول غير مراقبة، وغير مدروسة، وتؤثر سلباً في المتلقي، ذاك الذي قال الكاتب أنه يريد إقامة علاقة أكثر حريّة معه، حريّة ليس من المسموح أن تتحوّل إلى تحرّر من الأصول اللغوية.

لا بدّ من الإشارة، أخيراً إلى أن بعض قصص مجموعة «العباءة السوداء» (١٩٩٤)، كانت قد نشرت في مجموعة قصصيّة بعنوان «زائرو الليلة الأخيرة» (١٩٨٠). ولا أعرف ما الذي جعل الكاتب يعيد نشر هذه القصص مرة ثانية، وتحت اسم آخر، بعد مرور أربعة عشر عاماً على نشرها للمرة الأولى. □

منمنمات تاريخية

نص مسرحي

سعد الله ونوس

دار الهلال ـ القاهرة ١٩٩٤

كريم أبو حلاوة

علي ديوب

كاتبان من سورية

دمشق بصوت الحكواتي

■ يمكن القول بأن الأدب الحيادي هو الوجه الآخر للأدب الأيديولوجي؛ كلاهما يحمل زيفه ونقيضه ـ عيبه، اللذين يسقطان تاريخيته. أما الأدب الأصيل، الديموقراطي، ذلك الأدب الذي يشبه الحرية، لأنه يحرر مكامن القوة العقلية والحسية والأخلاقية للقارىء، ويغذي منابع الشعور لديه بإنسانيته، فهو نادر ندرة الحالات التي تصادف الإنسان الفرد في حياته، والبشرية في تاريخها ـ والأحرى أن نقول: الحالات التي يمارس فيها الفرد أو البشرية الحرية الإنسانية الحقة.

ليس من باب التضخيم أن ندرج أدب سعد الله ونوس في عداد هذا النوع من الأدب. ولا غرو، فإن سعد الله ونوس يتبوأ مكانه الإبداعي المميز، ويمارس منه دوره، بعيداً عن الحيادية المزعومة، وخارج دوغما الأيديولوجيا ـ سالبة الحرية، وآسرة العقل. إنه ذلك الصوت الذي يختزن العمق الديموقراطي الذي يفسح مجال القول لمختلف الأصوات والانتماءات، دون أن يصادر عليها أو يجيرها في صالحه.

فكثيراً ما ينتقص الكاتب من قول إحدى شخصياته، عندما تقف في تضادٍ مع قناعاته أو مواقفه، سواء أكانت متبدلة أم ثابتة، بل إنه يستغني عن شخصية، تبدو ضرورية للعمل، لئلا تمثل له حرجاً في إنتاج عمله الإبداعي. فيبدو بذلك بناؤه الفني ناقصاً، أو بلون واحد وبُعْد واحد (لا تغيّر فيه الخطوط الثانوية، التي تبدو مختلفة؛ إن لم تزده حضوراً). ولكن وجه التميّز عند كاتب مثل ونوس يظهر في جرأته على خلق كافة الشخصيات التي تمليها ضرورات الموضوع وتكامله. وذلك بإتاحة فرص القول أمامها، إلى نهاياته. لنكون أمام لوحة متكاملة الألوان؛ حيث نقرأ فيها المألوف والصريح، إضافة إلى المكبوت والمغيب والمسكوت عنه، وإلى جانبه، في العديد من الحوارات، والمواقف الوجدانية، والحالات الوجودية للشخصيات.





إن ما يميز «منمنمات تاريخية» هو هذا الحضور الكثيف والعابق للتاريخ، وذلك بفهم جديد لا يكتفي بالنظر إلى التاريخ باعتباره أحداثاً ووقائع وأزمنة منقضية؛ بل كسيرورة لا تختزل عند حدود التكرار والإعادة الحتمية، بقدر ما تفضي إلى تجليات نوعية تتجاوز السببية، لترسم ملامح الفعل الإنساني المفتوح على ممكناته المختلفة والمتناقضة أحياناً.

«منمنمات تاريخية» نص مسرحي جديد ينهض من ركام اليوميّ والمكرور، وضجيج وسائل الإعلام، وسيادة ثقافة الاستهلاك؛ ليثبت أن الإبداع هو الأبقى، وأن الحقيقة التاريخية ليست مجرد الحدث التاريخي، أو المعلومة التاريخية، ولا حتى المادة التاريخية بشكلها الجامد في متاحف وكتب التاريخ، وإنما هي حقيقة متعددة بتعدد قراءات المادة التاريخية، أي أنها أكثر غنى وتعبيراً عن ممكنات واحتمالات، لا يمكن للنظرة الأحادية أن تقبض عليها، وتقدمها على أنها الحقيقة الواحدة والنهائية ـ كما عودتنا كتب التاريخ التقليدية.

يشي عنوان المسرحية باهتمام خاص يوليه الكاتب لكثير من التفاصيل والتلاوين والجزئيات التي تشكل الحدث، وعلاقته بالأحداث الأخرى، لإقامة البناء المسرحي، وصياغته فنياً، من خلال رؤية درامية منبثة في تفاصيل العمل بكامله.

تتناول المسرحية وقائع وأحداث احتلال دخول التتار، بقيادة «تيمورلنك» إلى دمشق، معتمدة نصوصاً تاريخية ـ يفهم أنها وثائق ـ على لسان إحدى الشخصيات، تسميها المسرحية بـ«مؤرخ قديم»، وهي ربما شخصية مفترضة قدّمت كصوت إخباري (راوي) عن تعاقب الأحداث والوقائع، وأحياناً عن وصفها. بدءاً بالإخبار عن وصف أحوال المدينة والناس (العمران)، لحظة اجتياح تيمورلنك بعساكره البلاد، بادئاً بـ«سيواس» ثم «حلب» التي يخبر أحد الفارين منها إلى دمشق، عن فظائع ومجازر تيمور: «الحلبي: إي وربي بنى من رؤوس القتلى مئذنة لا مثيل لها محيطاً وارتفاعاً». وعن هزيمة العسكر الشامية أمامه، هناك. ثم ترصد التفصيلات اللاحقة عملية انقسام الناس، حيال هذا الواقع الجديد إلى فريقين: الأول ـ ممثلاً في نائب الغيبة، ممثل السلطان ـ يصوّب الاستسلام تحت ذريعة تجنب الخسائر

«المنادي: يرسم نائب الغيبة ويأمر: يا أهل الشام يمنع إشهار السلاح.. ونسلم المدينة بالأمان». والفريق الثاني ممثلاً في الناس، وحامي القلعة، والشيخ التاذلي. ويدعو إلى المقاومة، وتقديم ما يمكن تقديمه دفاعاً عن المدينة. وهذا الخط (الفريق) عرضة لاهتزازات وتغيرات في الشدة والارتخاء. ولكن ليس هناك خط فاصل بيِّن الحدود الثابتة لهذا الانقسام؛ ذلك لأنها حدود متغيِّرة، وعرضة للتداخل.

ونظراً إلى صعوبة تقديم فكرة تشمل جوانب هذا العمل العديدة؛ فلا بد لنا من مقاربته في خطوطه الرئيسية، والتوقف عند النقاط المفصلية فيه. مما يجنبنا اعتماد السرد المتصاعد للعمل الدرامي، والتركيز بالمقابل على محطّات تجتمع عندها روافد الفكرة الواحدة.

لعل القضية المركزية تتمثل في العلاقة التي تربط السلطة بالشرعية. والتي تبنى عليها قضايا كثيرة أخرى في المسرحية، مثل الدفاع عن البلد في وجه الغزاة، تحقيق الأمن والسلام الاجتماعي، الارتقاء بسوية البشر عبر توفير ظروف ومستلزمات ذلك.. نقف أمام السلطان «الناصر فرج بن برقوق»، الذي يصل دمشق، من مصر، لرد تيمور عنها، دفاعاً عن ملكه؛ فيفاجأ بخبر حدوث تمرد عليه في مصر (مركز السلطنة) فيجمع العلماء والوجهاء، ليبلغهم بأمر قراره العودة إلى مصر، للقضاء على التمرد. وهنا نقف أمام رأيين: يصوب الأول الدفاع عن دمشق، ويعتبر أن الانتصار على تيمور يعزز مكانة السلطان، ويقضي على المتمردين عليه. ويمثله الشيخ التاذلي. ورأي ثان يقرر ضرورة العودة، ممثلاً في الحاجب والسلطان: «السلطان: لا أستطيع الجلوس على الحب والولاء. أريد عرشي. ـ الحاجب: ما فائدة أن ندحر تيمور إذا خسرنا الملك؟».

تمثل المحطة الثانية الوجه الآخر لسابقتها. والتي يعبر عنها كبار تجار دمشق، والعديد من كبار رجال الدين، في موقفهم من العدو الغازي. حيث رأى هؤلاء أن تسليم المدينة لتيمور يحفظ لهم ملكيتهم من أي أضرار أو تكاليف تترتب على المقاومة. يمثل هؤلاء، بامتياز، التاجر «دلامة»، الذي كشف منذ البداية عن موقف يعبر عن تجريد الجماعة من حقها في المشاركة في قراراتها المصيرية (لحظة المواجهة)، وحصر ذلك في أولي الأمر.

بذريعة أن الأمور العظيمة من شأن الخاصة. وفي ردّه على الشاب «أحمد» الذي حاول منع منادي نائب الغيبة من حض الناس على التسليم والفرار، يوظف «دلامة» خطاباً ذرائعياً يتكىء على فهم خاص للدين، يبرر له الاحتكار والاتجار بأرزاق الناس وأقواتهم؛ فهو الذي أحل لنفسه شراء ابنة الحلبي ـ الفقير الملتجىء وابنته إلى دمشق، هرباً من بطش تيمور، الذي اغتصب حلب ـ واغتصابها كحق شرعي، بعد أن نقد أباها ما أسماه ثمناً لها! ففي حوار معبر في التفصيل الخامس من المنمنمة الأولى يبرع المؤلف في رسم خطوط بالغة الدلالة، لشخصية «دلامة» الغنية: «دلامة: ما من عقدة لا تحلها صفقة. شيء من الكياسة والسياسة. هم يبيعون ونحن نشتري، ثم نبرم الاتفاق... الخصومات والفتن والحروب كلها ألوان من التجارة».

وفي تناول سعد الله ونوس للخطاب الديني، آنذاك، وإمكانية تأويله المعاصرة، ما يكشف أنه خطاب غير متجانس. فلقد استجلى تمايزات هذا الخطاب، ومستوياته العديدة والمتفرعة، والتي يمكن اختزالها، في عناوينها العريضة في ثلاثة (الخطاب الذرائعي، والخطاب العقلاني، والخطاب الثويري)، ولكنها وفي مواجهة المسائل الحساسة، لا تتجاوز الاتجاهين، أحدهما إيماني والآخر عقلاني؛ بعد أن يتماهى الاتجاهان الذرائعي والثويري في حلة إيمانية واحدة. فابن التاذلي ـ هذا الوجه الوطني المكافح والمجاهد يصطف مع كل من ابن مفلح وابن النابلسي، اللذين يستخدمان الدين لحماية مصالحهما، ويجدان في العقل والعلم والاجتهاد خطراً وزندقة، يجب قمع ممثليها. وهذا ما حدث في محاكمة جمال الدين الشرائجي.

وفي أنضج المقاطع الحوارية في العمل، وأكثرها إثارة للإشكاليات والأسئلة، نقف عند شخصيتي «ابن خلدون» وكاتبه وتلميذه «شرف الدين» حيث برزت قضية العلاقة بين العلم والمجتمع، في وجوده وعلاقاته وقضاياه المصيرية. بين المثقف والناس، بين السيف والقلم: إجتمع رجال الدين والعلماء، في دمشق، إلى ابن خلدون، في المدرسة العادلية، حيث ينزل، ليشاوروه في أمر تسليم المدينة. وكانت النتيجة هي توافقهم معاً على التسليم. وإرسال ابن

مفلح، ممثلاً للمدينة، إلى تيمور للاتفاق بشأن شروط الأمان. والحوار الذي سبق وصولهم، بين ابن خلدون وتلميذه، كان يتوتر بين حماس ثوري لدى التلميذ، وبين عقل جامد بارد رصين ذرائعي، عند المعلم (ابن خلدون) الذي أفهم تلميذه بأنه يجب عليه، إذا أراد حيازة ملكة العلم وشروطه، أن يسيطر على عواطفه، ويفهم واقع أمر العرب الذين زالت عصبيتهم. ومن الجهالة والوهم أو التلبيس على الناس الحديث في الجهاد هذه الأيام. ثم يكشف، في التفصيل السادس من المنمنمة الثانية، عن جوهر موقفه في نفي الحيادية عن ذاته كإنسان، وتمسكه بها كعالِم. مجسداً دوراً واقعياً يمكنه من رصد الواقع كما هو، دون تجميل ولا تزييف، وتأريخ الأحداث بمجرياتها.

ويطرح الحوار جملة من الأسئلة حول أهمية دور المثقفين والعلماء في القضايا التي تواجه مجتمعهم. وعن الكيفية التي يتم من خلالها تحقيق هذا الدور. من هذه الأسئلة، مثلاً: هل يتوجب على المثقف الانخراط في الحركة الاجتماعية المدافعة عن الوطن في وجه الغزو أو الاحتلال؟ أم أن دور المثقف كامن في إضاءة السُبُل ورصد الأحداث وفهم قوانينها؟ وهل يمكن التوحيد بين السيف والقلم، في لحظة ما، بين النظرية والممارسة على طريقة «غرامشي»؟ أم أن أهل العلم والقلم لهم دور آخر متمم، وليس بديلاً من دور أهل السيف؟ هل يقاس دور العلم من خلال الفائدة التي يقدمها للمجتمع؟ أم أن للعلم أسسه وقوانينه الخاصة، المحايدة، بغض النظر عن توظيفها الأيديولوجي؟ أي ما العلاقة بين العلم والمصلحة؟ وهل تكمن الحكمة ـ في حالات اختلال الموازين ـ في المقاومة الخاسرة سلفاً؟ أم في التسليم بالأمر الواقع، وتجنّب الخسارة المجانيّة؟ بل أين تتحدد المجانية كقيمة؟ هل في المقاومة الخاسرة؟ أم في التسليم الحتمي؟؟ أسئلة وأسئلة ليس من السهولة الإجابة عنها، نظن أن الكاتب قد ترك الكثير منها معلقاً، احتراماً لعقل القارىء، من جهة، واعتقاداً منه أن الإجابات الجاهزة عن الأسئلة الإشكالية ـ من هذا القبيل ـ لا تقدم حلولاً، بقدر ما تصادر على إجابات وحلول ممكنة. لقد رسم النصُّ ابن خلدون على أنه مؤرخ ملوك، مثلما أظهر تلميذه شرف الدين شاباً يأخذ مكانه وسط الناس، وينتمي مباشرة إلى حركتهم ومطامحهم. غير أن الاكتفاء بهذا التفريق ـ في القراءة الأولية ـ يحمل الكثير من التبسيط، ويغيب عمق وغنى الحوار الذي يدور بين العالِم وتلميذه؛ وكثيراً ما كان يفجر أسئلة غنية، تضرب في عميق الإشكالي. وهو ما يدعو لقراءة النص قراءة محاورة ذكية، وعدم الاكتفاء بقراءة دراسة عن النص ـ كالتي بين أيدينا ـ أما قراءتنا نحن للنص، على مستوى التأويل، وما بين السطور، فنرى أنها تفتح أفقاً في اتجاه فهم أقرب للمسألة (وهي هنا مسألة علاقة المثقف بالواقع ـ تأسيساً على بناء شخصيتي ابن خلدون وتلميذه) يجنبنا إطلاق الحكم السريع، والانفعالي. إن شخصية ابن خلدون مبنية على نحو إشكالي، يصدم الذائقة المتعودة على الوضوح والمباشرة، والانحياز المحسوم، البسيط والتلقائي، القبلي.

يتخذ ابن خلدون موقف الإحجام عن المشاركة في الدفاع عن دمشق، بناءً على أن مهمته تتجاوز عملية حمل السلاح، والوقوف في وجه تيمور. وهي عملية يمكن للكثيرين القيام بها. أما المهمة التي ينذر نفسه لها فتتمثل في معايشة وفهم الوقائع والأحداث، بغية تحليلها، ومن ثم استخلاص الدروس والعبر التي تخدُم البشرية في فهم حركة التاريخ. قد يقول قائل: ما فائدة العبر والأفكار أمام مصير وطن مهدد بالاقتلاع؟ هنا يبرز الفرق جلياً بين موقف الأفراد الذين يرون في وجودهم العالم كلّه، وبين وجود الأمم والمجتمعات بالمعنى التاريخي؛ فهذا الأخير هو الأهم، بل هو المعيار الذي يحاكم على أساسه العالم/ المثقف. فكما أن مصير الفرد يصبح قليل الأهمية إذا ما قورن بمصير المجتمع، كذلك حال مصير جيل أو حقبة مقابل مستقبل الأمة ومصيرها. إننا أمام مفهوم جديد للمثقف يتجاوز الدور والوظيفة والمهمة، بالمعنى الضيق والمباشر، ويركز على الشمولية والوعي التاريخي والإسهام في صياغة رؤية للعالم، وفلسفة للحياة؛ ولكن ما يصعب تجاوزه، بدون أن يضع ابن خلدون أمام استفهام محير، ذلك الموقف الحيادي ـ بل الخاذل ـ الذي اتخذه من الحكم الجائر على جمال الدين الشرائجي، من قبل (علماء) دمشق، وانتقاله إلى قبضة تيمورلنك ليلقى على يدي هذا الأخير تنفيذ الحكم بالصلب؛ على أن هذا الموقف لا يخرج عن إشكالية شخصية ابن خلدون ـ التي تعيش مشروعها.

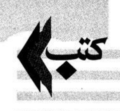
إن دقة التعبير وتكثيفه، ورصانة البناء الفني للنص المسرحي الذي أمامنا، تجعل من المتعذّر مطاولته نقدياً، والإتيان بما هو أكثر عمقاً وإفصاحاً عن الشواهد، داخل النص؛ وهو ما يبرر أهمية الدعوة إلى قراءة النص والعودة إليه. ولكن لا بد من وضع بعض الملاحظات السريعة، والتي يحتم علينا ضيق المجال اختصارها. في «منمنمات تاريخية» يبرز النفس الملحمي والحس التاريخي لسعد الله ونوس. ويعتبر نقلة نوعية في أدبه المسرحي، من حيث الشمولية والعمق، واستخدام تقنيات جديدة ـ كالإيهام (المباعدة بين الشخصية الأدائية ـ الممثِل الحي ـ وبين الشخصية التاريخية ـ الممثَل) والتوظيف الجميل لتقنية الحلم (حلم ابنة التاذلي ـ القابل للإسقاط على الحاضر، كما حدث في حصار بيروت).

يلامس سعد الله ونوس المحظور والمقدس. ويبرز الاختلاف والتنوع، على أنها علامة صحة، لا دليل سقم (ابن خلدون وتلميذه).

يبرز الكاتب المخبوء والدفين. ويقول ما هو مصادر، بكل أبعاده النفسية والجمالية (إبنة التاذلي وعلاقتها بشرف الدين ـ علاقة ابن الحلبي بالتاجر «دلامة»).

يبعث تناول ونوس، لشخوصه وأحداثه، القلق ويستنفر المضمدات الفردية والاجتماعية، في محاولة منه لإعادة تشكيل الذات، بعيداً عن الانتقائية والأحادية والنموذج. أي الذات بواقعها التاريخي. أي أنه استطاع تحقيق المعادلة الصعبة، للمبدع، في أن يندمج في الحدث ويعايشه، وفي الوقت نفسه أن يتباعد بنفسه، ويكون الملاحظ والناقد ومشاهد عصره (نتذكر صوت المؤرخ القديم، وحالات نهر بردى).

وأخيراً، هل لنا أن نطمع، ونسائل سعد الله ونوس عن سبب تغييبه للنص المحتمل، والذي تؤهله ملكاته الأدبية والفنية لصياغته. وخصوصاً في مشهدية صلب جمال الدين الشرائجي؛ كأن يطلعنا على ما يدور في ذهن جمال الدين، أو انطباعات الحضور (العامة) أثناء الصلب، والتي كان من الممكن لها أن تغني العمل بأبعاد وآفاق رحبة؟ أم أنه ترك للقارىء حرية تخيل هذا الإمكان، ثقة منه بقدرات القارىء/ المشاهد، التخييلية. □



عودة الواصل
دراسة صوفية
سعاد الحكيم
مؤسسة دندرة للدراسات ـ بيروت ١٩٩٤

ميرفت سيوفي
كاتبة من لبنان

نزع الحجاب



■ الإنسان الصوفي، كان دائماً مثار تساؤلات، كأنه إنسان من خارج الكون. وقد يتخيّله البعض، أحياناً، خارجاً عن طبيعة البشر المألوفة، جلّ ما تحفظه عنه ذاكرة العامّة ملامح طاقة وقوى خارقة ومفردات، بنت عليها تصوراً له، وبقيت كلمات ونعوت من مثل «درويش»، «حضرة»، «مريد»، «طريقة»، «شيخ» تقربهم وتبعدهم في آن معاً.

وفي دراسات الباحثين شخصيات منفردة، «أقوال»، «شطحات»، رجال فريدون من نوعهم، تحددُ مقالاتهم مقاماتهم.

تشابكت ملامح الصوفي، ما بين منظّر للتجربة، متعاطف مع الشخصيّة الصوفية، ومعارض معتدل، يقبل بعض ما أنتجته التجربة ويرفض البعض الآخر، مسقطاً إياه في هوامش الشطح. إلى متشدد رافض يتهم الصوفي والتصوف بمئات التهم.

سعاد الحكيم، في كتابها «عودة الواصل»، تتحدث من أرض محايدة، تقرأ في تجارب الرجال، تبحث تنقّب وتفكر، تأخذك معها في رحلة، تبدأ من تجربتها الشخصيّة الفكرية الفلسفيّة، ثم تفرد سطورها، فيلمح الصوفي إنسان هذه التجربة، ضارباً لنا مواعيد سفر إلى الحقّ.

وفي اثنتين وثمانين صفحة، قدّمت سعاد الحكيم لكتابها في قراءة دقيقة لمسيرة فكرية، قطعتها خلال ما يقارب ربع قرن، مستعرضة قراءات كثيرة فلسفيّة فكرية، ومواقع كثيرة فقهية وصوفية وسياسية وسواها راسمة، كما أمامها، أمامك كل الطرق، التي تفرّعت بالإسلام وأمته، واقفة موقفاً محايداً من كل ما تموقع في بنية العقل الإسلامي والفكر الإسلامي، وفي بناء الأمة وبنيانها.

اللافت في هذه القراءة «المقدمة»، أن الكاتبة لا تطرح فيها حيرتها الأولى وتساؤلات بدايتها، بل تشعر أنها تطرح أمامك حيرتك وتساؤلاتك أيضاً، تطرح المشكلات التي يواجهها مسلم اليوم، غير المنتمي، الذي يحاول أن يتلمس مخرجاً من عنق الزجاجة المسجون في ضيقه.

وتأتي مقدمة الكتاب، لتلقي الضوء على مشروع إصلاح، قد يفتح نافذة صغيرة في جدار التمزق المسدود، ويمدُّ أمام ناظريك بساط رؤية جديدة لحالات تمزق دائم، تنتاب الأمة حيناً بعد حين. وينشر الطرح الفكري الجديد أفقاً، قد تبدأ من قراءته مطالعة جديّة لإعادة صياغة جديدة وذاتية، للذات المسلمة على مستوى الفرد والجماعة، بعيداً عن أبواب الحوار المغلقة. تقول الكاتبة: «وهنا حانت مني التفاتة إلى الفكر الدندراوي، وأدركت أنني شاهدة على آلية فكرية، على نقلات فكرية تتم من الخصوصيّة والاختصاص إلى الوسط... هذه النقلات هي الصورة الفكرية للنقلة التي يقوم بها المحمّدي على الأرض من مواقع ذاته ومواقع الاختصاص إلى الوسط الجامع» (ص ٥٠).

لأول مرة، ومنذ أكثر من نصف قرن، قد يقع القارىء على طرح إصلاحي جديد، يلمّ بكل تفاصيل تمزق «أمة محمد»، بل ويطرح رؤية من شأنها أن تجمع «شتات الأمة» بدءاً من إعادة بناء الذات، التي يعتورها ألف خلل، وذلك في ظل استعادة كاملة لحضور دور النبي في بناء أمته وإنسان أمته. تقول الكاتبة: «نظرت إلى ذاتي، فرأيت أنني انتقلت من موقع دائرتي، وأنا أحمل دائرتي، إلى موقع الوسط، موقع النبي. موقع المرسل إلى الناس كافة. وأدركت معنى الرسالة العامّة، معنى أن يكون نبينا مرسلاً لجميع البرية، لكل إنسان على اختلاف الأزمنة والأمكنة والأعراق والطبقات والأجناس والأعمار. وعرفت من الفكر الدندراوي كيف أدّى الرسول الرسالة العامّة، فقام بكل عمل على أشكال شتى، فتنوعت الأحكام وتنوعت الاجتهادات، لتتكيّف مع المسلم في كل زمان ومكان. مروحة من الاختيارات، هي باب للتآلف وليس للتناحر. أدركت معنى المعيّة المحمديّة، أي أن أكون مع النبيّ وللنبيّ» (ص ٥٤).

بعد المقدمة، يجمع الكتاب بين أبحاث ثلاثة تتالت عناوينها: وجدان الصوفي وبصيرته عند نقطة الصمت، الإنسان الكامل، الولاية الصوفية.

غالباً ما قال الصوفي لغة غير مفهومة، أو اعتبرها البعض فوق مستوى فهم العموم، والبعض الآخر اتهمه بالشطح، والبعض القليل لجأ (كما عادة التشدد) إلى التكفير. والكاتبة تتبعت تجارب، وعلى التوالي، كل من: «الحسن البصري ـ الجنيد البغدادي ـ النفري ـ ابن عربيّ.

أزمنة مختلفة لتجارب رجال، إختلفت باختلاف مواقعهم الصوفية «غالباً ما اعتبر الحسن البصري المؤسس للتجربة الصوفية، وقبل أن تطلق مفردة «صوفي» على خائض هذه التجربة، كانت التسميّة في زمن الحسن البصري يطلق عليها مفردة «زهد». والجنيد البغدادي شيخ الطائفة «المربي»، والنفري، الذي لم يطق العودة من وصوله، فظلّ «واقفاً لا يبرح»، وابن عربي، شيخ الصوفية الأكبر، الذي افتتح، في القرن السادس للهجرة، صفحة جديدة للتصوف، فأعطاه

لغة جديدة ومفردات جديدة.

والكاتبة، التي دخلت إلى عمق تجارب هؤلاء، لترسم خطاً بيانياً لحياتهم الروحية، مرتكزة على نقطتين في نصوص الصوفي، تقول: «النقطة الأولى: هي بداية الخط البياني، وأسميها: «نقطة النطق»، وتتمثل في تحديدنا لبداية نطق الصوفي عن المواهب الإلهيّة بشقّيها: التقريب والتعليم، لأن هذا الابتداء ينبىء عن ظهور الحياة الروحية. والنقطة الثانية: هي نهاية الخط البياني وأسميها: «نقطة الصمت»، وتتمثل في تحديدنا الدقيق لبداية صمت الصوفي، وانقطاع التعبير عنده، والصمت هو عقدة بنيان عالم الصوفي وجوهره. وإن استطعنا تحديد «صمت» الصوفي، وصلنا من هذا التحديد إلى حقيقة رؤيته: للّه، والكون، والإنسان» (ص ٩٣ ـ ٩٤).

البحث الثاني «الإنسان الكامل». وبخلاف البحثين الآخرين، ما سبقه وما يليه، ومقدمة الكتاب، وتمتعهما بلغة بسيطة غير مركبة، تجذبك أنوارها، جاءت جامدة، أقل حياة وحيوية، وقد يعزى السبب إلى أن البحث يتنقل في مواقع كثيرة، بحثاً عن صورة «الإنسان الكامل»، في أكثر من فكر وأكثر من نص، فذهبت سلاسة اللغة في سلسلة قراءات، تركزت على دراسات الباحثين من مستشرقين وشرقيين، توزعت أسماؤهم ما بين: نيكلسون، ماسينيون، كوربان، وأبو العلا عفيفي. كما استطلعت الإنسان الكامل في الفكر الإسلامي، والتصوف السُنّي، والفكر الشيعي، والإنسان الكامل عند ابن عربي، تقول الكاتبة: «إذا تخطينا لفظ عبارة «الإنسان الكامل» إلى مضمونها في الفكر الإسلامي، متتبعين ظهوره في نصوص المسلمين، وجدنا بدايات هذا المضمون في عبارات مثل: النور المحمدي ـ الروح المحمدي ـ حقيقة محمد ـ الحقيقة المحمدية. وإذا كانت عبارة «الإنسان الكامل» لا توحي لعامة المسلمين، إلا كمالاً نفسياً ـ خلقياً، مضافاً إلى شخص النبي، فقد أضاف التصوف السُنّي والتشيعيّ، إلى هذا المعنى النفسي الأخلاقي، معاني مختلفة، تلتقي في جزئياتها، أحياناً، وإن كانت تفترق في الكليات» (ص ١٣٠).

يبقى أن هذه القراءة، جاءت جامعة لأجزاء كلية الصورة، في كل فكر، وعند كل باحث. أما آخر أبحاث الكتاب، وثالثها «الولاية الصوفية»، فهو بحث يتناول بالعرض والتحليل والتعقيب كتاب «ختام الأولياء»: النبوة والولاية في مذهب ابن عربي الفكري، للمستشرق الفرنسي «ميشال شودكوفيتش».

عبر جهد صاحبة البحث وتحليلها، عاد الصوفي إلى أرض الواقع، أو بشكل أوضح، ومفرد أدقّ، عاد «الولي» إلى أرض الواقع، يشاركنا الحياة. فقد قدّم البحث معالجات لمشكلات، لطالما أحاطت بهذا الموضوع الشائك والشائق، واستخرج صورها من تهيؤات العامة. وبكثير من الدقة، حددت الكاتبة «الشروخ» التي صدعت «عالم الولاية الصوفية» بين عوالم ثلاثة هي أولاً: «عالم أهل الله، وهو عالم الأولياء. وثانياً، عالم الباحثين والمؤلفين والكتبة والحافظين، الذين يتتبعون مظاهر الولاية في النصوص والأشخاص، ليرسموا منها نظرية يتوافق فيها الفقه والتصوف والعقل الإنساني. ثالثاً، عالم العامة، الذين علّقوا عيونهم على وجوه الصالحين وتتبعوا أقوالهم وأفعالهم» (ص ١٦٠ ـ ١٦١).

ينطوي الكتاب على رؤية متكاملة لموضوع «الولاية الصوفية» في الإسلام، بالإضافة إلى تعريف العالم الإسلامي بالنتاج الغربي في هذا الموضوع وحوله. «عودة الواصل» كتاب يردم المسافات العميقة بين لغة التصوف ولغة الناس، جاعلاً من اللغتين واحدة، تتواصل بين ما هو إيماني وما هو عقلاني، حيث لا هذا يلغي ذاك، ولا ذاك ينفي هذا. وحيث، خطوة خطوة، نستكشف عوالم تتبدى لأول مرة على هذه الدرجة من الوضوح، بقيت زمناً طويلاً كتابة عن عوالم خاصة. لقد كشفت الكاتبة، عبر تساؤلها عن سبب اختلاف الخطاب الصوفي، قبل وبعد الوصول، حقيقة الصوفي، الذي «يتمسك باللحظة، التي انكشفت له فيها ذاته دفعة واحدة، إنكشافاً تاماً وكاملاً، فما من لحظة غيرها تحوي السالك بكليته، ولن يوجد بكليته في أي لحظة خارجها» (ص ٧١).

«عودة الواصل» أخرج الصوفي وإنسانه من ضيق التجربة الخاصة إلى رحابة أفق الإنسانية، وصوب أفق، يحقّ فيه للجميع أن يحاول، أن يصل أو لا يصل. وهو أخرج الكتابة عن التصوف، من ضيق اللغة الخاصة إلى فضاء رحب واسع، يحق فيه للجميع أن يقرأ، وتالياً، أن يفهم. □

كأني غريبك بين النساء
شعر
شوقي بزيع
دار الآداب ـ بيروت ١٩٩٥

أحمد بزون
كاتب من لبنان

عين مجنونة

■ أهم ما لفتنا في مجموعة شوقي بزيع السادسة، الصادرة مطلع هذا العام بعنوان «كأني غريبك بين النساء»، أنها لا تؤكد تجربة الشاعر وحسب، بل تذهب إلى أكثر من ذلك، فتؤكد جدّيته في تخطي ما تخلل تجربته السابقة من ثغرات، أو تأثرات بتجارب الشعر الخطابي والإيقاعات القوية، وبالشكلية الخارجية للوزن والقافية.

ولعلنا نلاحظ أن الشاعر يسعى في تجاربه الأخيرة، وبشكل مطرد، للوصول إلى نص أكثر تماسكاً وقوة من ذي قبل، حتى وصل في مجموعته الجديدة إلى الاستغناء عن اللحظات الإيقاعية المباشرة، وحتى عن تلك الخطابية التركيبية الداخلية التي علقت ببعض قصائد المجموعة السابقة من بقيّات قديمة. وبدا الشاعر أكثر ارتداداً إلى التعبير الداخلي، ونبش الرؤى الخيالية والوجودية، بأسلوب أكثر كثافة من حيث صوره وعلاقاته البنائية، يبتعد عن النبرة الانفعالية القوية، ويقترب من التعبير، بثقة أكبر، عن ذلك التمزق الداخلي الذي أصاب المثقف العربي.

يحمل عنوان المجموعة الجديدة مخاطبة لامرأة، مما يوحي بمضمون غزلي، أو انكسار جديد من انكسارات للشاعر أمام رحيل امرأة





من حياته، والنصوص التي قرأناها ترجح المضمون الثاني، الذي يؤرخ بالفعل، لحال الانكسار العامة التي يؤرخ لها الشاعر في قصائده، بل إن شوقي بزيع يفلح في التعبير عن أحزانه وآلامه أكثر منه في أفراحه وأعراسه، وفي تصوير امرأة راحلة أكثر من تصوير استقبالها، كأنما كتابته تأسست على الأوجاع والخراب والهزائم وسوداوية الزمن وفجائع التجربة:

«ها أنا ألتف كالحبل على عنق انكساراتي/ وأفعي مثل برج خرب/ فوق حطامي/ كلما انهار جدار في مكان ما/ تحسست انهرامي» (ص١٧).

ومع المرأة، ربما تكون لحظة الوداع والانفصال أكثر اللحظات تكثيفاً للانفعالات، واختصاراً لزمن من الحب المتراكم يوماً بعد يوم. هذه اللحظة لن تكونها لحظة الاصطدام الأول بالمرأة، ولا لحظات الافتتان بها. والشعر يتربص خلف اللحظات الأقوى والأكثر قدرة على تزخيم الانفعالات.

في قصيدته «لم يلدني شجر قط»، استكمال لتكثيف حال الانكسار العامة، التي كان بدأ تجسيدها في قصيدته، التي حملت عنوان المجموعة الأسبق، «مرثية الغبار»، فمنذ البداية تطالعنا ملامح اليأس. «مطفأ صدري/ وأدنى رسلي اليأس/ وأعلى خضرة مني ذبولي» (ص٨)، وهو يذهب، في هذه الحال، إلى حدود الشعور بشيخوخة الأرض والعمر والأشياء: «لكأن الأرض شاخت من قرون» (ص٩). «وأنا النهر الذي يدفعه المجرى/ لكي يبلغ بحراً ميت الموج» (ص١١). أو يذهب إلى صور جنائزية وأحلام موت كابوسية، فيصرخ: «أيها الموت الذي يفغر في وهدة روحي فاهُ» (ص١٠)، أو يبصر في قصيدة «كأنني بحر وأمواجي ورائي»: «كرة من النيران/ أم أرضاً أرى/ وصرير أبواب أم التاريخ/ يفتح كفه/ ليمر تابوتي المعفر بالنشيج» (ص٤٤).

تتجه الصور، من خلال وهج نيران تلظي الشاعر في داخله إلى تمثلات كابوسية:

«ما الذي يحقن رأسي بالشياطين/ ويعوي في خلاياي/ كأني مدن مذبوحة في الشمس/ من دون غطاء» (ص١٤).

«مطر يهمي على الصحراء/ أم ليل بآلاف السكاكين يغطي/ عورة الكثبان» (ص٦٦).

هكذا يذهب الشاعر إلى رؤى كابوسية، ليشعل صوره من الداخل، وليكون متوازناً مع فجائع الواقع:

«عائداً نحو ثرى حمص/ على رأس جيوش من كوابيسي/ وهذا القفر مرآة/ ينز الشبق الفاحم من أظلافها» (ص٦٧).

الكابوسية وليدة الخسائر الكبيرة، وكذلك الجنون الذي يلي اصطدام الشاعر بواقع في ذروة تحولاته وانهداماته وخسوفه، أو الجنون الذي يعقب غياب امرأة، فيحوله من دونها إلى شرير وجن ومشبوه وخائن:

«لا امرأة... /كل أنثى امرأتي/ وأنا في كل أرض ناشب كالفطر/ أو كالجن/ أو كالسم/ في كل زمان/ أنا ديك الشبهات/ المتخفي/ في الشرايين، /أنا الثالث في كل سرير/ وفي كل عناق بين زوجين/ أنا الطعنة في الظهر» (ص٧٤).

هذا هو شعور «الملك الخاسر» بعد كل حب، وشعور «ديك الجن» بعد كل «وردة»، أو في كل ليلة أخيرة تتحول «وردة» فيها إلى «قطعة من ندم أسود»، ويصبح الشاعر «القاتل والمقتول» نفسه «والطعنة/ والديك الشهيد». وهذا هو الشاعر لا يلقته في العشق «إلا ما يلي القبلة من شوك»، ولا يظهر له من جسد المرأة «إلا نصفه الخائن».

يستغرق الشاعر في تخييله الشاعري، وفي رؤاه الصاخبة المجنونة، دون أن تستوقفه الأفكار وتقطع حبل صوره وأحلامه، حتى أنه في مجموعته الجديدة، لم يقف تلك الوقفة الحكمية التي وقفها في قصائد من مجموعته الأسبق «مرثية الغبار»، والتي ربما كان بكّر في الاستكانة لها، في ظل هذا التوهج الذي ما فتئ يبرق في لغته الشعرية. ثم كيف تأتي الحكمة في حلك ظلام المرحلة، التي يتكلم الشاعر عليها، ويجاهر بانهدامه فيها، ولا يرى «سوى المتاهة» في أفقها.

يكرر شوقي بزيع، نقيض الحكمة التي تتأتى من البصيرة، كلمة العماء:

«لكأنني طائر يخبط في أودية عمياء» (ص٩)،

«وأنا النهر الذي يدفعه المجرى/ لكي يبلغ بحراً ميت الموج/ ويطوي فلكه الأعمى/ على نوح الأفول» (ص١١).

«متأبطاً ظمئي/ أعانق وحشتي العمياء/ لكن لا أرى أحداً يبادلني العناق» (ص٣٨).

يرى نفسه «كتبي ضائع في الريح»، يريد أن يبصر «ما تضمره الأعضاء/ من وسوسة»، يريد أن يتحول من رؤية الواقع إلى الإحساس به، تماماً كأنه يقودنا إلى وصف صوره بالانتقال إلى حسّيتها، بل بالانتقال إلى تبادل الحواس «هل نحن مرايا الصوت/ أم أصداؤه المرتجفة؟» (ص٦٣).

هنا انتقال دؤوب إلى تصوير الانفعالات بعين عمياء، مجنونة، أسطورية ومستجيبة لنيران الاحتراق الداخلي:

«وما يجعل من قطعة موسيقى/ أكاليل زهور/ وشموعاً/ ومآتم/ وهو ما يشتق من باقة أعلام/ غيوماً لسماء البارحة/ هو ما نسمعه باللمس/ أو ندركه بالظن/ أو نلمسه بالرائحة» (ص٥٢).

دائماً ينفض شوقي بزيع نصه، فهو إن كرر بعض الألفاظ المعروفة في قاموسه الشعري «الخاسرة»، «الغابرة»، «ضاعفيني»، «يعشّب»، أو شابه بين بعضها الآخر: «أقبية الروح» و«ظلمة الأقبية»، «محدّبة الصدى» و«محدّبة النصل»، فإن اللغة لديه تتجه أكثر إلى توسع واضح في قاموس مجموعته الجديدة، وإلى توسع في البحث عن صور جديدة مبتكرة: «ينهر الأشباح كالماعز عن أقبية الروح»، أو استعارات بعيدة المسافة بين طرفيها.

«صوتها حبة رمان على صيدا/ وسيف أرجواني على صور/ وشمس أجهشت فوق مخيم» (ص٥٩).

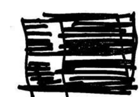
«في ثغرها يرتاح نيسانان من قبل/ وتنعس تحت جفنيها/ قبائل من سيوف» (ص١٠٨).

قلما نلاحظ فسحات من الكلام العادي الذي يرخي عصب القصيدة، أو يظهر وهن الشاعر في النصوص الطويلة، ذلك لأن الشاعر، في جديده، بدا حريصاً على التخفيف من مثل هذا الكلام العادي، وابتعد كثيراً عن أي نفس سردي أو قصصي، وكان كثير التجريد في وصف حالته، راسماً مسافة حافظ عليها في قصائده، بين لغته وبين الواقع أو الحدث الذي يتخذه ذريعة لشاعرية الموقف، وداخل بين الخاص وبين العام بين الحب أو المرأة وبين الحياة في الخارج أو المجتمع، بين انكساراته مع المرأة وبين انكسارات الوطن والهوية.

ما يجعلنا نغبط الشاعر في مجموعته الجديدة، أنه في الوقت الذي تحمل مضامينه حال المرارة والانكسار والهزائم المتكررة، يبقى شاحذاً همته من أجل تحقيق تجديد وتطوير نصوصه وبنيتها اللغوية ورؤاه الشعرية.

الرجل السابق
رواية
محمد أبي سمرا
دار الجديد ـ بيروت ١٩٩٥

خالد زيادة
باحث وكاتب من لبنان



الحرمان الأبدي

■ الرجل الذي يروي عبر محمد أبي سمرا سيرته على شكل تداعيات وتهويمات ووقائع جارحة، لم يكن ليقدر على ذلك لولا انفصاله التام عن مكان ولادته، المكان نفسه الذي عاش فيه سنواته العشرين قبل سفره إلى فرنسا وإقامته سبع عشرة سنة في مدينة ليون الفرنسية، حيث عمل وحصل على جنسية الفرنسيين وتزوج من مونيك وأنجب منها ثلاثة أولاد، وهي حصيلة تنم عن جهد وتراكم و«نجاح» بالنسبة للصبي الذي عاش في ما يشبه الكوخ في حي «سليم مسعد» بين أكوام الزبالة في تلك البيئة البائسة والرثة. صحيح أن الرجل السابق ذهب إلى فرنسا ليحصل على شهادة الدكتوراه، إلا أن الشيء الوحيد الذي كان يعنيه منذ وصوله إلى فرنسا هو المشهد الإجمالي الذي تحتل فيه الأنثى المركز الرئيسي. ونقطة التحول الرئيسية في حياته الفرنسية هي حصوله على عمل في إدارة رسمية ثم زواجه من فرنسية وإنجابه أولاداً فرنسيين. إنه إنجاز لمن أراد أن يبدأ حياة جديدة غير تلك التي عاشها في لبنان في الردح الأول من حياته. لكن الرجل ليس فرحاً بإنجازاته، ليس لأنها إنجازات «البرجوازي الصغير» الذي لا يريد أن يكونه، وليس لأن طموحاته تفوق بكثير الإنجازات البسيطة المتحققة، ولكن لأن حياته السابقة برثاثتها ووضاعتها تمنع حياته الراهنة من التحقق، وهكذا يبدو منزله الفرنسي في ليون، بوسخه وعفنه وفوضاه كأنه نسخة من بيوت حي «سليم مسعد» التي يعلم بعد عودته لزيارة لبنان، بعد إقامة، سبع عشرة سنة، بأن بيوت وأكواخ حيه القديم لم تعد موجودة وقد أزالها الهدم، ومع ذلك فقد تناسلت في أماكن متفرقة، وبشكل خاص في مدينة ليون الفرنسية.

وليس ما يعانيه الرجل السابق من حياته السابقة البؤس والفقر، وقد تجاوزهما. ولكن معاناته من دمامة خلقته ورثاثة عيش وشعور دائم بالعفن والوسخ اللذين ينتشران حيث يكون. وأصل الدمامة والوسخ موروثان عن أمه، وربما عن علاقته بأمه، كأن لعنات أمه هي التي أورثته دمامته ومبالغتها بالتطهر، أورثته وضاعته ووساخة دائمة فيه. لقد حققت العائلة إنجازات بسيطة، فانتقلت من الكوخ القديم في الحي الذي يأوي عمال التنظيفات وبيتهم إلى شقة في الطبقة الخامسة في بناية غير بعيدة عن الحي القديم. وصار الرجل نفسه مواطناً فرنسياً وصار أخوه مهندساً. لكن الحياة الراهنة تبدو تطوراً للحياة السابقة، أو أن الحياة السابقة مع انطواء ظروفها تصمد كنموذج لا ينمحي.

لا ينشغل محمد أبي سمرا في روايته الثانية بعد الأولى «بولين وأطيافها» بهذه الأبعاد والشروط السوسيولوجية للبيئة الجنوبية في ضاحية بيروت، ولكنه يتعقب دوام شروط حياة الفرد في طفولته البدائية والقاسية وانغراسها في أعماق النفس حتى بعد إنجاز مسافة كافية من الابتعاد في الزمان والمكان. والرجل السابق الذي يعمل في مؤسسة فرنسية حكومية ومتزوج من فرنسية، ويتكلم الفرنسية كالفرنسيين، ما زالت مناماته وتهويماته أشبه بتلك التي كانت له أيام الصبا والشباب الأول في ضاحية بيروت. حتى إن شوارع بيروت المدينة التي تعرف إليها لاحقاً، تبدو بعيدة عن بيئته كبعد شوارع ليون. ولا يحمل الرجل السابق، حي سليم مسعد في أعماق نفسه فحسب، بل يحمله في خلقته واتساخ ملابسه وسيارته القديمة، بل نقل عدواه إلى زوجته الفرنسية التي باتت أقرب شبهاً إلى أمه، فقط أولاده الذين لم يتعرفوا إلى حي والدهم القديم يبدون بمنجاة من هذه العدوى. ولهذا فإن الوالد ينظر إلى ابنه البكر نظرته إلى غريب لا يستطيع أن يقيم معه حواراً ويرى فيه فرنسياً متعجرفاً.

إن وضاعة خلقته تلابس جسده ووجهه وجلده كما تلابس نفسه وأوهامه وأفكاره. لقد تمركز خجله من نفسه في خوفه واشتهائه للمرأة. من هنا فإن مفتاح استقراره في فرنسا كان زواجه من الفرنسية التي وهبته جسدها العاري: «كان جسمي للمرة الأولى يلاحق على هذا النحو جسم امرأة عارياً على سرير...» (ص٢٦) لكن إفراغ الشهوة في ليالٍ متتابعة لا يقضي على الحرمان السابق. وهكذا فإن الرواية تمضي وكأنها جمع لحرمانات الرجل في حياته السابقة. وهو الذي لا يريد أن تكون حياته الفرنسية. انتقاماً لحياته السابقة في حي الأكواخ وبين عمال التنظيفات في الفقر المدقع، وليبدو كأنه ترك لحياته السابقة تلك أن تغزو حياته الفرنسية وأن تطغى عليها، كأنها لا تريد أن تنمحي أبداً من جسده وروحه.

لا يعرف الرجل، حسب رواية محمد أبي سمرا، فرنسيين إلا الذين يلتقيهم في الأوتوبيسات والأماكن العامة، وفي العمل، وليس له بينهم أصدقاء أو معارف، وحتى زوجته الفرنسية يكاد يكون منفصلاً عنها، هو الذي يؤخر عودته إلى المنزل ليقصّر لقاءه بها. وهو لا يذكر اسم موقع أو شارع أو مقهى في المدينة الفرنسية التي يعيش فيها منذ ما يقرب من العقدين من الزمن. فلم يستطع أن يقيم صلة مع المكان الجديد، الذي اختاره ليكون المكان الذي يقضي فيه بقية عمره بعيداً عن حيه القديم، الذي زال





بطل الرواية يحمل بؤس حيه القديم أنى رحل



إلا من مخيلته. ولا يقيم الرجل بالمقابل صداقات وصلات مع لبنانيين، بل ينفر منهم. إن صلته الوحيدة هي مع الصديق الوحيد «ماهر» الذي يفرغ معه مرارة ذكرياته على شكل قهقهات متواصلة ومفتعلة تعوض عن البكاء الحزين.

هكذا يبدو الرجل وحيداً فارغاً من الصلات، إلا من صلته بنفسه بذكرياته وبؤسه المقيم في نفسه وبحرمانه الذي لا يقوى على التخلص منه أو لا يجد سبيلاً لنسيانه. إنها ذكريات أشبه بالآلام أو أمراض وعاهات لا سبيل إلى مداواتها والشفاء منها. إن أشد آلام نفسه تلك التي تتصل بأمه. لعناتها وصوتها الذي يشبه العواء وتطهرها الذي أورثه شعوره الدائم بالعفن والقرف وكراهيتها لزوجها وأولادها، ومن أشد آلامه خوفه من مصارحة الفتيات باعجابه أو حبه والصدّ الذي لقيه من أخريات، ليس فقره هو المشكلة ولكن دمامته وانسحاقه وركاكة حاله وسخريته من ذات نفسه.

لعل الرجل السابق استطاع أن يبرأ من بعض ما هو فيه في عودته إلى لبنان لأسابيع قليلة. فقد أبصر بعينيه أن حي سليم مسعد قد زال. ولعله استطاع أن يقيم إتصالاً مع آمال التي حملها في نفسه كل تلك المدة التي أقامها في فرنسا. ومن عودته مجدداً إلى فرنسا أيقن لأول مرة: «أن بيروت، كحي سليم مسعد وأمال، صارت خلفي، كأنني في تلك اللحظة، لا قبل سبع عشرة سنة، غادرتها، لا لم يغبطني ذلك اليقين وما أحزنني، بل زادني يقيناً بأنني أخلف ورائي ما انقص من حياتي، كما استقبل ما سيأتي منها، متأخراً عنها سنوات كثيرة» (ص١٠٦).

في «الرجل السابق» استطاع محمد أبي سمرا أن ينجز رواية شديدة السبك. وقد اثبت فيها نفسه السردي. انها رواية اللغة أيضاً، وتكمن شدتها وقوة تماسكها في التمكن من المطابقة بين أحوال النفس وأحوال اللغة. انها رواية صعبة، لأنها تريد ان تذكر وقائع النفس والبصر واللمس والتذكر. في الأحوال التفصيلية للأحاسيس الجنسية والرغبات يتمكن أبي سمرا من استحضار اللغة بمفرداتها اللامتناهية ليسرد اللحظات اللاهثة أو المكتومة. وعلى هذا النحو تبدو الرواية برمتها كنص غني بقوة تماسكه، مما يجعل هذا النص قادراً على إثبات نفسه في عالم الرواية □.

صلاة الاشتياق على سرير الوحدة

شعر

شوقي أبي شقرا

رياض الريس للكتب والنشر ـ بيروت، لندن ١٩٩٥



سلمان زين الدين
كاتب من لبنان

الفانوس السحري

■ منذ ثلاثة عقود ونيّف يواصل شوقي أبي شقرا بناء مشروعه الشعري. يجر ضدَّ التيّار ولا يتعب، يقبض على المجذاف بقوة رغم المدّ والأنواء، ويصرُّ على بلوغ الشاطىء. ولأنه يريد أن يكون ذاته، ويرفض أن يصبح نسخة طبق الأصل عن الآخرين، يرسم عالمه الخاص بقيمه الفنية والجمالية، ويؤسِّس أبجدية مختلفة، فيتفرَّد، ويختلف، ويُغرب، ويفاجىء، ويدهش، ويثير غباراً، فينقسم الناس بين معجب به ومتعجب منه. أما هو فيمضي في مغامرته لا يخرجه عن طوره معجب، ولا يغضّ من طرفه متعجب حتى ليصبح منه قول المتنبي:

أنام ملء جفوني عن شواردها
ويسهر الخلق جرَّاها ويختصمُ

ولئن كان اختصام الناس قراءً ونقاداً ودارسين في شوقي أبي شقرا وشعره قد بدأ منذ صدور مجموعته الشعرية الأولى «أكياس الفقراء» أواخر الخمسينات، ونجم عنه أن الناس رغبوا عنه أكثر مما رغبوا فيه، ذلك أن الشاعر ضرب بالقيم الفنية الجمالية السائدة عرض الحائط، وكسر مزراب العين، فإن هذا الاختصام لم يخبُ أواره بمرور الزمن، بل كان يومض كلما صدرت للشاعر مجموعة جديدة، على أننا لا نستطيع الزعم أن النتيجة هي نفسها كل مرة: فمرور الزمن، وتغيّر الحساسية الشعرية، وتطور الذوق العام عوامل أسهمت في ردم الهوة بين الشاعر والناس أو بين شعره واللغة، وحالت دون قيام سدنة الهيكل بمصادرة تاج فتاه. ومع الزمن تضيق الهوة؛ فالناس أكثر استعداداً لقبول الحساسيَّة الشعرية الجديدة، والشاعر يتخلى عن بعض ألاعيبه وتعاويذه اللغوية ـ الشعرية ليقترب من الناس، فيقطف الحميم، الدافىء، الحار، المنسي من كلامهم إلا أنه لا يتخلى عن حقّه في اللعب بما يقطف وفي تركيبه كما يشاء، فينتمي إليهم ويتفرَّد عنهم في آن. وهذا ما نراه في مجموعته الشعرية الأخيرة الصادرة عن دار رياض نجيب الريِّس «صلاة الإشتياق على سرير الوحدة».

وإذا ما دخلنا إلى المجموعة من العنوان يتبادر إلينا أن الشاعر يمتح من عالمه الجوَّاني؛ فالصلاة والاشتياق والوحدة من مفردات



نصوص فيها النادر والغريب والطريف والنافر

الداخل الإنساني؛ إلا أن التوغُّل في الكتاب يتخطّى الداخل إلى الخارج، ويطلّ على القرى والحقول والطفولة والمعتقدات والطقوس والحكايات الشعبية والخرافة والأسطورة والطبيعة. يُشكّل منها أبي شقرا معجمه الشعري ويصوغ نصوصه في تأليف نادر، عجيب، غريب، طريف، نافر بين مفردات هذا المعجم صانع عالمه الشعري، مستخدماً تقنيّات في صناعته.

يحمل أبي شقرا فانوسه السحري، ويبحث عن المنسي، الشعبي، الحميم، التقني، الكاريكاتوري، القروي، البرّي من المفردات غير عابىء بموازين الصرف ومقاييس الفصاحة. وبشغف الأطفال يحك تلك المفردات، يزيل عنها صدأ الأيام وغبار الاستعمال، فتشع، وتومض بالطاقة الشعرية الكامنة فيها، يُقحمها الشاعر في سياق معين فتأتلف أو تنبو، وفي الحالين تظهر الطاقة فيها. وهكذا، يصيب عصفورين بحجر واحد، يحمي تلك المفردات من الإنقراض، ويستمد منها شعرية جديدة.

على أن تصرُّف الشاعر بهذه المفردات وبسواها لا يخلو من شيطنة ملحوظة. فكما الطفل الشيطان مولعٌ بتفكيك لعبه وإعادة تركيبها على هواه، هكذا أبي شقرا يتعاطى مع كلماته كأشياء، كأجزاء من اللعبة - القصيدة، ويصنع منها صوره العجيبة، الغريبة، المختلفة حتى ليبدو ساحراً أو مشعوذاً مادته الكلمات، وعمله تحريف المعاني، وتركيب الصورة المفاجئة، غير المتوقّعة التي تدهش النظّارة. أليس ثمة علاقة قديمة بين الشعر والسحر؟

ومن حنجرتي أغنية السكون
كما أحرّف المعاني
ومساقط الكلمات
فالليل هو النهار
والجرن ربما المركب
والعاصفة صارت العباءة (ص٥٦).

ولعلّ مصدر الغرابة في صور الشاعر مردُّه إلى عملية الإقحام الذي يشكل أحد المنابع الأصيلة للشعرية كما يرى كمال أبو ديب. وإذا كان النبؤ أو القلقلة مما لا تسيغه الحساسية الشعرية القديمة فإن الأمر لم يعد كذلك اليوم، حيث تموضعُ غير المتجانس في سياق واحد يولّد الشعرية. والإقحام عند الشاعر على درجات؛ يبدأ أفقياً بوضع كلمة في جملة، كقوله:

وأرجلنا حافية وارمة
من عقصة الحية والكبوش (ص٣٢)

فكلمة «الكبوش» تبدو غريبة على السياق ومقحمة فيه. وثمة إقحام عمودي حيث تتموضع جمل عدة في مقطع واحد يربط بينها رباطُ واوٍ في معظم الأحيان كصيغة المتكلم فيما يلي:

وحين الرياح
كلنا نطير إلى التلة
ومن التلة إلى السماء
ونترك الغلطة في الإملاء
نعصر الليمونة والزيتونة
وينزل الحزن رويداً... (ص٧٠)

ولا يقتصر الإقحام العمودي على الجمل، إذ قد يكون بين مقطع وآخر في القصيدة الواحدة، ويؤدي إلى الإخلال بالوحدة العضوية في القصيدة. على أنه تقتضي الإشارة إلى قصائد عدة في المجموعة فيها الوحدة العضوية. ولعل هذا ما يُشكّل تطوراً في شعر أبي شقرا وتضييقاً للهوة بين شعره واللغة.

إن تموضع المكوّنات غير المتجانسة أفقياً وعمودياً في إطار تقنية الإقحام التي يتقنها الشاعر كان من شأنه تحريك هذا الركود المزمن في مستنقع الشعر العربي حيث تتشابه الشعراء، وتتشابه القصائد. فالحصى التي ما برح أبي شقرا يرميها منذ ثلاثة عقود ونيّف على سطح هذا المستنقع قد تزعج البعض وقد تطرب البعض الآخر، إلا أنها في كلا الحالين خلقت دوائر كثيرة على ذلك السطح، وحرّكت بعضها الأعماق. وهكذا، لا يعود للإنزعاج والطرب كبير قيمة في النقد والتقييم.

وإذا كانت الغرابة والاختلاف والتفرد والسوريالية هي بعض ملامح أبي شقرا عبر تاريخه الشعري، فإنه ما كان له أن يكتسب هذه الملامح لولا خيال خصب يصارع خيال الأطفال خصباً حتى كأن هذا الرجل الذي شارف على طي عقده السادس يحمل في إهابه طفلاً لم تنل منه السنون. من هنا، فأي حديث عن شعره يبقى ناقصاً ما لم يقف عند تلك العلاقة الحميمة بينه وبين الطفولة؛ فمن تلك النظرة الطفلية إلى الأشياء والموجودات تجعلها تنبض بالحياة، إلى تفكيك العالم والعبث به وإعادة تركيبه كما يفعل الأطفال الأشقياء بلعبهم، إلى استعارة مفردات الطفولة وزجّها في بعض القصائد، مؤشرات على ذلك المعين العذب يغرف منه الشاعر ولا يرتوي. فمرةً يعبر عن معنى نفسي بصورة من عالم الطفولة:

ومن لرمادي
حين أكون الطيارة الورق
وتنفلت خيطاني
وتنفلش جثتي على اللوزة (٢٢ - ٢٣)

وثانية، يُضمِّن نصَّه مقطعاً من أغنية يرددها أطفال القرى:

وستي وحدها ختيارة
تحلب الفارة
في البعيدة المغارة (١٢٧)

وثالثة، يوشح قصيدة بأسطورة تعشش في مخيلة الأطفال، كما يفيد من المخزون الشعبي الأسطوري في كثير من القصائد ضاخاً فيها دماً جديداً:

إياك وقوس قزح
إن لمسته
فأنت البنت والصبي
وتدق الجرن وتطلع تالولة، (ص٢٨)

وقد تتضمَّن القصيدة إشارة إلى بعض الطقوس القروية في مناسبات معينة. وهكذا يتقن الشاعر الإفادة من الطقسي والشعبي، ويضيف إلى الشعرية الكامنة فيه شعرية زجّه أو إقحامه في سياق معين:

ضعي الخميرة على جبيني
ولا فرق أبداً
الصقيها على العتبة. (ص٦٤)

في إبحاره ضد التيار، يلقي الشاعر بشبكته في الماء، فيصطاد اللؤلؤ والحصى والمحار والأصداف، وفي تشيطنه في البراري والحقول والقرى يقطف الأزهار ويطارد الفراشات والزراقط، وتدمى قدماه الحافيتان من الأشواك والصخور، ويصطاد الألوان والألحان والنباتات البرية والطيور والكلمات الحيّة، ويُرصِّع بصيده جدران الهيكل ويصلي وحيداً.

ولعل قيام الشاعر بتشييد هيكله الخاص بحجارة الحقول، والبراري والأشجار والقرى والحكايات والطقوس والبدايات، يُشكّل رفضاً للعالم - الهيكل الذي كثر لصوصه والفريسيُّون، واحتجاجاً على المدنية - الغول الذي يبلع الشعراء والأحلام والعصافير. وليس يعني الشاعر في شيء أن يرذل البناؤون هيكله أو أن يقبلوه، حسبُهُ انه بنى كما يشتهي، وليفعل السدنة والحراس ما يشاؤون.



طلال شاهين
سورية

(رد على مقالة يحيى جابر «خجل» في العدد ٧٧، تشرين الثاني/نوفمبر ١٩٩٤

إن لم تستـــــحِ



«إن لم تستح فافعل ماشئت». لا أدري من الذي قاله. ربما يكون قولاً مأثوراً، أو مثلاً، أو استهلالاً لبيت شعري، قديم أو حديث. المهم أن من قاله، كان يدرك أنه سيكون هناك أناس لا يراعون مشاعر أحد أو أحاسيس أي كان. لأنهم تربوا تربية سوقية (أولاد شوارع) يعني. ومن لا تربِّه أمه تظل تربيته ناقصة. لأن تربية الأب، تظل تربية هشة ضعيفة، مثل تربية المدارس. فتربية المدارس، تبقى تربية تعليمية منهجية. لكنها لا تقوى على تربية تلاميذها أدبياً وخلقياً، مهما تشددت معهم، واتخذت أبشع وسائل الحد والإقناع. وقد قيل في المثل القديم، وهذا من عندنا في الرقة: (تربية مرة الأب) أي يظل الشخص غير مؤدب، مهما غرسوا في رأسه من نصائح وإرشادات وتحذيرات.

كان أجدادنا، في الجاهلية وصدر الإسلام، مروراً بالعصرين الأموي والعباسي يرسلون أولادهم إلى الصحراء، بين مضارب العرب وبيوت الشعر والأغنام، وشرب (الشنينة ـ أي اللبن الرائب)، ليتربوا ويتأدبوا على الأخلاق ومكارمها والفروسية والسباق.

إن الذي لا يملك أي ذرة من الأخلاق والآداب، يمكنه الصراخ كيفما أراد ومتى شاء، خاصة إذا كان يكتب عبر صحيفة أو مجلة، لا تنشر إلاّ للتافهين، من الكتبة والعرضحالجية وأصحاب الخطوط المنمقة.

شيء مؤسف، أن ترى كاتباً، طُرد من اتحاد الكتاب اللبنانيين مع مجموعة من المطبلين والمزمرين له من الكتبة، ينحدر إلى هذا الإسفاف من الابتذال والأخلاق في المعاملة الأدبية. والأسوأ من ذلك، أن تتأكد أن ما كتبه مسروق من بعض الكتب الجنسية القديمة، (الروض العاطر في نزهة الخاطر، ونزهة الألباب فيما لا يوجد في كتاب، ورجوع الشيخ إلى صباه، وتاو فن الحب). إلى غير ذلك من الأسماء، التي تتحدث عن الجنس (الجنس الذكوري الفاضح) التي تمتلىء بها أدراج وخزائن وأرشيف ومستودعات ومكاتب مجلة «الناقد»، في لندن وقبرص ولبنان ـ وكأنه لا توجد إلاّ كتب الفضائح عندهم، يغرفون منها متى شاءوا. لا أدري أعقله كان موجوداً، آنذاك، عندما فكر أن يكتب مثل هذا الخجل في نجومه؟!

العملية لا تحتاج إلى حلول أو تفكير ومعاناة. الأمر بكل بساطة أنه يمكنك أن تكتب عشرة مواضيع دفعة واحدة وبـ (قعدة) واحدة. ثلاثة أو

خمسة فناجين من القهوة، مع علبة دخان مالبورو أو وينستون أو خجل. وأنا أقترح على المسؤولين في لبنان أن يصدروا نوعاً من الدخان ويسموه «خجل». ويضعوا الجابري عليها ويكتبوا - نجوم الظهر - سجائر من نوع فاخر. ينسيك حياتك وحياة الذين حواليك وهكذا يكسب يحيى، ليس فقط عشرة بالمئة أو خمسة عشر بالمئة، من حقه كمؤلف لكتبه، وإنما سيحصل على خمسين بالمئة من نسبة التوزيع. أليس كذلك أيها الصديق؟

والله لو كنت كاتباً في سورية. فلن تحلم أن تنشر ولو كلمة واحدة.

إسمع أيها الحبيب.

قرأت ذات مرة، وبالتحديد بتاريخ ١٩٩٤/٤/٢٣ قصة على منبر المركز الثقافي العربي بالرقة، ومن خلال قراءتي للقصة، وردت بعض الكلمات الشتائمية النابية.

لم أخلص طبعاً. أوقفني دعي في الأدب. ولتاريخ هذا اليوم أنا خائف. صدقني خائف.

ومرة، قرأ أحد الأصدقاء على المنبر نفسه، ووردت في قصته كلمة مرحاض أوقفه مدير المركز. قامت الدنيا، ولم تقعد، على رأس هذا الصديق المسكين. بحجة أن الكاتب قليل الحياء والأدب وقد خرج عن نطاق الأخلاق.

فانظر بالله عليك!

كيف يمكن أن تصدق نفسك، إذا نُشرت - خجلاتك - هذه؟ هل فعلاً أنت خجل؟ أم أنه ضحك على الذقون؟

«ما أملكه.. ليس طويلاً كقطار ولا شاهقاً كعمود روماني. ليس ضخماً كقلعة أو مركبة فضاء. هو متوسط الطول والعرض».

هل رأيت ابتذالاً أكثر من هكذا ابتذال، وسفهاً وانحداراً في القيم والمشاعر؟ لماذا يا أخي. ألا تملك إلاّ أنت عضواً؟ هل يختلف (عضوك) عن أعضاء العالم. والله لعضو كانكان العوام أفضل من عضوك. هل تتمرجل علينا به؟ لا أعرف كيف واتتك الشجاعة وطفقت تلفظ ما هب ودب لك من كلمات وسخة، قذرة ومبتذلة. لقد قالوا ياصديقي: «الإناء ينضح بما فيه»، و (فاقد الشيء لا يعطيه). وإلى ما هنالك من أمثال وأقوال، أنت تعرفها جيداً، ولكنك تتعامى عنها. «أنت أجمل من وطني» هل تشبه المذكور بالوطن؟ أين إنسانيتك وأخلاقك؟ هل تجد راحة وأنت تشبهه بالوطن؟ والأدهى أنك تخاطبه على أنه أغلى من الوطن. عظيم. والأعظم هذا العضو الذي دخل التاريخ من أبوابه الواسعة، وصار مشهوراً أكثر من الذين حصدوا جوائز نوبل منذ عشرات السنين.

عندما ذكرت في - خجلك - أن المذكور، ليس كصديقك الذي ضاجع خمسة آلاف وثلاث وعشرين امرأة، وأنت المسكين الطيب، لم تذق إلاّ على عدد أصابع اليد العشرة. وهو رقم جيد لعمرك، الذي تجاوز الأربعين، وبدأت تخرف، كصديقك الذي خرّف في مثل هذا العمر.

يا أخي، على الأقل احترم عمر نزار قباني، الذي يعادل عمرك مرتين، ولم يتحدث عن عضوه بهذا الشكل، الذي تحدثت به أنت. كانت أحاديثه كلها عن المرأة. كيف أحبها وعشقها حتى الجنون. كان، ولستُ متأكداً من ذلك، وقحاً. ولكن بشروط. ما شاء الله. ما شاء الله. والله يا أخي عملت لعضوك شهرة، فاقت شهرة عجائب الدنيا السبع. لماذا لا تدع ابن المقفع يكتب عنه كتاباً ويسميه ريا وسكينة، وتكون أنت بيدبا أي واحداً من قليلي الحياء، الملك دبشليم. أو أن ندع - رحمة الله عليه - قدري قلعجي يشذب ويهذب وينقح ويمحص وينقب، ليكمل مجلداته ألف ليلة وليلة ويذكره في الليلة الثانية بعد الألف. وندع فناناً تشكيلياً، من المتواجدين في المقاهي والشوارع في بيروت، يرسم لك رسماً له، بطول وعرض، فاخر وتضعه ضمن الكتاب ويزخرفه. ثم تدعو الأصدقاء والأحباب والخلان واللواتي تعرفن إليه وقادك إلى أقبيتهن ودهاليزهن في الليالي المقمرة والمعتمة. وأنصحك يا صديقي ألا تشتمه ثانية، فأنت تصفه بأنه ذو قوة تعادل قوة عشرين حصاناً، ويدافع عنك عند كل ضائقة جنسية.

هل تعرف زمن العجائب والغرائب أيها الجابري؟ هذا الزمن هو الذي فقسك وفقس الكثيرين من الفارغين، الذين لا عمل لهم سوى التصيد بشباك مليئة بالطحالب والطفيليات ممن ينتظرون شهراً بكامله ليحصلوا على استكتاب، لا يتجاوز الألف ليرة سورية أو الألفي ليرة سورية. هؤلاء المتشفون بمصائب الناس والمهللون لها. والمثل يقول: «مثل البسّ، يفرح بعزا أهلوه، والعزا - هي التعزية - أي أن القط أو الهر، وفي بلدنا نقول عنه - البس - وإذا كان جمعاً نقول - البسوس -

وهذه غير البسوس، خالة جساس، قاتل كليب ابن عمه، إن هذا الحيوان الصغير الأليف، يفرح وينطرب ويهلل كثيراً عندما يرى أحداً تأذى من بني جنسه. هكذا هي طبيعة - البسوس - وأنت يا صديقي تفرح كثيراً بنكباتنا وانتكاساتنا وهزائمنا ومآسينا، نحن ندرك معك أننا صامتون وساكنون، لا نتكلم ولن نقدر، بسبب بعضهم، الذين هم سبب العلة والوباء والطاعون، الذي لا يتركنا. لكن ماذا نفعل؟ على الأقل، يا رجل، إن لم تحترم مشاعر العامة استثنِ من هم على شاكلتك من الأدب.

كل هذا جناه عضوك، «يفح ويقح وينح ويشهق، ثم ينام كأهل الكهف». وأنت القائل: «كم يحرجني يا سادة حضوره معي في مناسبات معينة. كم من المرات ورطك. حتى أصبح ثقله لا يطاق». أَليس هذا ما كتبته. ثم تعود وتناقض نفسك، بأنه لم يعجبك صمته وصومه وصبره على عطش وقدرته على الاحتمال.

كيف تدعي أنه يحرجك في الأوقات، ومن ثم تتساءل عن همته وصبره وسكونه؟

أَليس عجباً أن ترى من لم يأخذ الكتاب بقوة سيقع في مطب فكري مناقض لحالاتك الخجلية يا صديقي في نجومك الظهرية؟

وعلى فكرة، فإن أجمل ما في الكتاب، القصيدة الأولى فقط. وليتك تتكرم بإرسال نسخة لي. سأكتب لك عنواني على قصاصة ورقية منفردة. ترى هل لديك إجابة عن هذه الأسئلة، التي أنتظرها كي ندرك أو نعي ما القصد من - خجلك -؟ وعلى أن ما أخذه بالقوة لا يسترد إلاّ بالقوة.

إن الفقاعات لا تستمر. تتلاشى بسرعة. صحيح هي تنمو على أكتاف الآخرين. لكنها لا تقوى على الصمود طويلاً، تزول وبزوالها يمكن أن نجد (جمهورية) لكل واحد. يفكر ويكتب ويعمل وينام متى شاء، دون عين ترقبه وتشاهد ما يفعل.

أرجو أن أكون قد وفيت الموضوع حقه. وأنا بانتظار ما سيظهر من نجومك - خجلك وحيائك وحشمتك - لأن الحياء والخجل والحشمة من صفات من يملك الأخلاق والأدب. □





رضوان ابو فخر
سورية

رد على مقالة يحيى جابر «خجل»
في العدد ٧٧، تشرين الثاني نوفمبر ١٩٩٤

نرجسية

■ بدايةً، لست أصولياً، ولا مكبوتاً ولا أعاني نزعة أخلاقية مفرطة. وأنا مغرم بنجوم الظهر، ولكن ما هكذا نجوم! وقارىء أحترم مساحتي من الورق، وأحترم «الناقد»، التي تكاد تكون نافذتنا الوحيدة على الجميل.

لقد أطلّ علينا الشاعر يحيى جابر بقليل من الشاعرية وبكثير من التباهي والإعجاب والنرجسية «بما يملك»، وعلى مساحة أربع صفحات. كنت أتمنى أن أناقش أفكاراً ساقها لنا، ولكن، للأسف، كان النص هذياناً هوسياً، يقلق فرويد في قبره. وصفياً في أغلبه، سأحاول التقاط بعض ملامحه:

١) يتباهى الكاتب بما يملك من «متوسط الطول والعرض»، حسب «أمانته التاريخية»، والذي يوقعه في هاوية الأنثى، إلى درجة لا نستطيع تمييزه عما يملك، وبشكل نرجسي فظ، يبرز ذلك من خلال خطابه «يا رفيق، صديق طفولتي ومراهقتي والأربعين المقبلة ـ يا أعز الناس والأشياء ـ أحبك الآن ـ حياتك حياتي وسيرتك سيرتي». هذا التباهي يعكس لنا سطوة هذا «الهزاز» الذي يملكه على الكاتب بعمق شخصية، ولا شأن لنا، كقراء، كي ندفع ضريبة هذه السطوة على مساحة أربع صفحات.

٢) هو يملكه «عوّام ـ دخال ـ عزيز عليه ـ يخاف عليه أكثر من الأهل والأرزاق، أجمل من وطنه»، أي وطن هذا الذي يتحدث عنه؟ أي وطن رخيص؟ ترى لأنه «يرى الجمهورية إلى انقراض»[1]. «أفتخر فيك» أي مدعاة للافتخار!؟ نتمنى أن يتصدر مجلة «الناقد» كتاب يحترمون أوطانهم أكثر من ذلك، ويفتخرون بإبداعهم وجمهورهم، ليس إلاّ.

٣) جاء النص وابلاً من الألقاب والأوصاف، التي بذل الكاتب جهداً معجمياً واضحاً حتى أتحفنا بها مخاطباً وموقراً «يا هزاز يا لزاز ـ يا عوّام يا دخال ـ يا حمامة ـ يا هرماق، يا حمّاش ـ يا دمّاع ـ يا حكاك ـ يا أبو عين وأبو رقبة ـ صديقي الأقرع يا مستحي ومكاشف». وكان من الأفضل أن يحذف الألقاب والصفات، ومقطع واحد كان يكفي!

ليست مهمتي تكرار ما كتب، فالمهم ما نخرج به بعد قراءة «خجل» يحيى جابر. وهكذا نص لم يأتِ كشطحة صوفية. ولا كانطلاقة سوريالية ولا كقمة في الجرأة، كما يتصور البعض. فالجرأة قوة في موقف، في معالجة، في رأي، في طرح، والذي قرأناه عبارة عن إسفاف في الوصف، يزاحمُ فيلم فيديو للكبار وينسى أن الصورة أقوى تأثيراً.

تذوب وتختلط ذات الكاتب مع موضوع الوصف «الهرماق الحماش» «هل كانت سيرته هي سيرتي»... ليصوغ رسالته الوحيدة إلى المرأة، وأرى في ذلك عودة إلى ما قبل مدنية «أوروك» وإلى أكثر من ٥٠٠٠ عام. والأحرى أن ندفع بعجلتنا إلى الأمام.

والأهم مما كتب، هو أن مجلة كـ «الناقد» هي مشجب آمالنا، والرائدة على ساحة الوطن كله، تصدمنا من حين إلى آخر، إبتداء من «حثالة الفستق» محمد عبد القادر سبيل، مروراً بـ «البصل بهلوان والبقدونس الأستاذ» في مطبخ أبي شقرا، وصولاً إلى «حمامة» يحيى جابر. وتستفزنا فنرى من حقنا العتب والتساؤل:

ترى ما الذي يدعوكم إلى نشر مثل هذا وما معياركم لذلك؟؟؟

هل لأنكم تعنون بإبداع الكاتب وحرية الكتاب؟ أين الإبداع هنا، وحرية الكتاب؟ وإذا كانت حرية فلماذا تحجبونها عن البعض الآخر! إذاً ليست حرّية بالمطلق، وإنما حرية النخبة والأسماء الرائجة! وهنا تكف عن كونها حرّية.

ربما تعاني المجلة، كغيرها من الدوريات الأدبية والثقافية، مرض «سطوة الاسم»، والأفضل أن تهتم بسطوة النص. ويبدو أننا ما زلنا نعتبر أن الشاعر هو شاعر على مدار/ ٢٤ / ساعة، وعلى مدار سنوات عمره كله.. «فإن عطش جاءت عطسته» قصيدة على وزن فعلن فعلن. وإن رأى حلماً فكتبه نثراً، قلنا إنه سوريالي.

لماذا لا نعتبر أن الإبداع استثناء، وليس عادة في حياة الشاعر أو الكاتب أو الفنان... إلخ؟

أخيراً، ومع قناعتي بأنكم لن تنشروا هذا الرأي، فعلى الأقل اقرأوه بصدر رحب. مع كل المحبة لمجلة «الناقد»، ومن أجل أن تظل في خط متصاعد. □

---

(١) من مقابلة للكاتب، الكفاح العربي، العدد ٨٦٠، ٢٣ كانون الثاني ١٩٩٥.

أحمد نزار صالح

سورية

رد على مقالة فاضل العزاوي «البراءة الخادعة» ومقالة يحيى جابر «خجل» في العدد ٧٧، تشرين الثاني/ نوفمبر ١٩٩٤.

أين أنت يا رياض؟

■ (هذا غلط أيها السادة)، يجب أن يقولها أحدكم، وها أنا أفعل!

في مقالة فاضل العزاوي، هجوم سوقي على عبد القادر الجنابي، يثير الغثيان مع التقزز. ربما كان البادىء أظلم، ربما كان الثاني أكثر بذاءة من الأول، لا أدري. لكنك عندما تجادل الأحمق، تجعلنا لا نفرق بينكما، وهذه حكمة أيها السادة!

ثم إن «الناقد» لا يجوز لها أن تتحول إلى حبال لنشر غسيل الأدباء القذر أمام القراء.

لكن للمسألة بداية حتماً، تعود، ربما، إلى بدايات «الناقد» نفسها، التي ظهرت، أولاً، كأنها مجلة ثقافية واعدة، ثم تحولت، تالياً، إلى مجلة ثقافية شبه ناضجة. ثم أصبحت، حالياً، (خاصة أعدادها الأخيرة) مجلة مريضة ثقافياً.

وإذا كانت (آداب) سهيل إدريس، شاخت مع صاحبها، بعد أكثر من ربع قرن، فإن «الناقد» اليوم مصابة بالشيخوخة المبكرة والخرف قبل الشيخي Presenile Dementia. وربما كان التشخيص الأصح لمرضها، هو ما نطلق عليه اسم جنون اليفعان Dementia Praecox (الله أعلم فالمسألة تحتاج إلى اختصاصي بالأمراض العصبية والعقلية).

وإلا فما معنى أن يستعمل العزاوي ألفاظاً بذيئة في مقالته تلك (إقرأ ما كتبه في الأسطر الأولى من الصفحة ١٤) دون أن يقول له أحد (ما أحلى الكحل في عينيك)؟ وهي ألفاظ لا تستعمل إلا في المواخير، ويأنف من استعمالها أي إنسان مهذب! أليس من واجب رئيس التحرير الاعتذار عن نشر مقالة كهذه قبل تعديلها؟ علماً بأن مقالة العزاوي محشوة بسلاطة لسانٍ، غير مستحبة من أي كاتب، خاصة إذا كان شاعراً، و (ما هكذا تورد الإبل) بين الشعراء أيها السادة!

أنا لا أجد مبرراً واحداً للخلط الأدبي بين الخجل والحياء. فإذا كان الخجل الشديد آفة اجتماعية خطرة، ينبغي على المصاب بها أن يعالجها، فإن القليل من الحياء صفة من صفات الناس المهذبين في مجتمعاتهم المتمدنة (أفترض هنا أن المجتمع المثقف مجتمع متمدن ومهذب، حتى يثبت العكس). ثم يأتي بعد العزاوي أخونا يحيى جابر (ضغثاً على إبالة). إذ يحاور في (نجوم ظهره في العدد نفسه) عضوه التناسلي محاورة ساذجة لا عمق فيها، مقتبساً عن ألبرتو مورافيا بعضاً مما جاء في روايته (أنا وهو). لكن مورافيا (حاول) أن يوظف عضوه التناسلي في الرواية لخدمة (أغراضه الأدبية). أقول حاول ولم ينجح باعترافه شخصياً. إذ قال في غداءٍ بمدينة اللاذقية (وكان مسناً يتوكأ على عصا) قال رداً عن سؤال حول ما تحمله روايته تلك من إسقاطات نفسية وفلسفية، مشيراً إلى وعاء الحساء الموضوع أمامه في المقهى البحري، وبالحرف الواحد:

إن في هذا الصحن الكثير من المَرَقَة!

إذاً، يأتي أخونا يحيى جابر في الزمن (الأخير) ليغازل عضوه التناسلي، بصورة فجة ومضحكة، وبلا هدف إلا تسويد أربع صفحات من «الناقد» مقلداً إلى حد ما الكتاب التراثي الشهير (رجوع الشيخ إلى صباه) مع الكثير من الحداثة! (نشرت «الناقد» عرضاً لهذا الكتاب في أعداد سابقة).

فإذا حاولنا البحث عن (ثالثة الأثافي) في عدد «الناقد» المذكور نفسه، وجدناها، بسهولة، في صفحات الشعر الأولى التي يتحدث فيها شوقي أبي شقرا عن البرغوت والنمل والبقدونس والبصل وبرغل التبولة... وهي أشعار عادت وصدرت عن شركة رياض الريس للكتب والنشر بعنوان «صلاة الاشتياق على سرير الوحدة». ولا أظنهم (الضمير هنا عائد إلى المحررين في المجلة) سيحجزون (سلفاً كما ينبغي عليهم أن يفعلوا) حيزاً كبيراً من زاوية (دليل الناقد إلى الكتاب الرديء) لهذه المجموعة الطريفة، لكن أحداً لا يقول عن (زيته أنه عكر) على الرغم من الشعارات الطنانة، التي تتحدث عن حرية الكاتب والكتاب وما أشبه!

وأنت يا رياض يا ابن نجيب الريس، أين أنت مما يحدث في مجلتك؟؟

نشرت مجلة (الرسالة الجديدة) المصرية ـ العدد ٢٧ ـ حزيران/ يونيو ١٩٥٦ ـ (رئيس تحريرها يوسف السباعي وهي غير سميتها التي أصدرها أحمد حسن الزيات) نشرت لك قصة قصيرة في زاوية اسمها (قصة غير صالحة للنشر) ناقشها زكريا الحجاوي، ووقعتها باسمك على أنك من (رابطة نهر الحياة بدمشق) وكنت صغير السن يافعاً. ومن يومها (على ما أظن) قررت بينك وبين نفسك أن تُصدر مجلة أدبية، لا تحتوي زوايا مبتذلة. لكنك (مثل حكام العالم الثالث) عندما وصلت نسيت(!) ما كنت تردده من شعارات، وخلعت عنك ثوب (نجيب) المحتشم لترتدي ثوباً (رياضياً) مزركشاً حداثياً مما نراه في إعلانات التلفزيونات الملونة.

هذا غلط أيها السادة!

إنتبه يا ابن نجيب الريس. إستيقظ! حافظ على مجلتك من الانهيار الوشيك. عد إلى قواعدك المتينة. أوقف إصدار المجلة إذا لم تستطع تعديل مسارها!

أكتب إليك، صدقني، بلا غرض، فأنا لا أعرفك ولا أعرف كتّاب «الناقد» إلا بالسمعة... إنما هي محاولة للحفاظ على المجلة الكبيرة التي بدأت تصغر بسرعة مذهلة!

أعلم أنك كتبت مرة تقول إن لكل مجلة عمراً تعيشه، ثم تموت (مثل كل الأحياء والأشياء في هذه الدنيا الفانية!). لكن الموت في الحانات، أو على طاولات القمار، لا يشبه الموت في (ساحات) الدفاع عن حرية الفكر. أليس كذلك؟

أم أنك ترى أن الموتَ موتٌ وكفى؟! □



حسام أسعد
سورية

خيبـــة أمل

رد على مقالة يحيى جابر «خجل»
في العدد ٧٧، تشرين الثاني/نوفمبر ١٩٩٤



■ نحن نعرف جميعاً دور الإعلام بشكل عـام، ودوره في الوطن العربي بشكل خاص، فهو يأخذ على عاتقه رسالة تحمل معاني كثيرة من الوعي ونشر الثقافة وترسيخ مفاهيم العلمانية والتفكير الحر. الى آخر ما هنالك من هذه الأمور، التي تساعدنا نحن مواطني العالم الثالث، في فتح الطريق نحو الرؤية الصحيحة والكلية.

هذا عن الإعلام عموماً، ولكن حين نتحدث عن مجلة على وجه الخصوص، فيكون للحديث مسار آخر، ويزداد الموقف خصوصية، حين نتحدث عن مجلة بعينها هي مجلة «الناقد».

حين باشرت مجلة «الناقد» صدورها، أملنا خيراً، وقلنا في سريرة أنفسنا، إن الوقت قد حان لنشر الأمور التي أشرنا إليها سابقاً. ولكن المفاجأة، إن لم تكن فضيحة حقيقة، عندما تقرأ مقالة عظيمة نشرتها هذه المجلة «العلمانية» بشكل طبيعي، دون تحفظ أو (خجل).

لا أريد أن أطيل في البداية في وصف المفكرين القيمين على هذه المجلة العظيمة حقاً، وأريد أن أبدأ بما هو (مقرف) وفاضح، أعني مقالة الفيلسوف يحيى جابر.

هذه المقالة المعنونة «خجل»، يصف فيها الكاتب، على مدى أربع صفحات عضوه التناسلي. حتى ليخيل للقارىء أنه أمام مجلة إباحية، توزع سراً وعلى غلافها كتب «الناقد» وكان الأحرى أن تسمى مجلة الـ . . . !

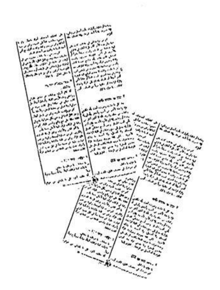
لن أتحدث عن كاتب هذه المقالة وهو الأستاذ الـ. . . يحيى الجابر، لأنه لا يوجد وصف أو اسم يطلق عليه، اللهم إلا الوصف الذي كتبه في مقالته. أريد أن أهمس، لا أريد أن أصرخ، أين أنت، يا مجلة «الناقد»، وأين أنتم يا مديري التحرير العظاء، لكي تسمحوا بنشر هذه المقالة، أم أن المسألة قد تمت بسهو منكم، أم معرفة مقصودة (هذا أكيد).

أتوجه بسؤال إليكم: لماذا ترفضون مشاركة الشباب، الذين يعتبرون مجلتكم مثلاً أعلى، وفي المقابل، تنشرون هذه السخافات التافهة؟

أوليست تلك بمثابة فضيحة لكل قارىء، بل إهانة لكل شخص يُسمى كاتباً أو مفكراً؟ ويبدو أن الأستاذ يحيى الجابر المحترم قد اختلطت عليه الأمور.

يحق لنا، الآن، أن نفرح، فلقد أصبحت لدينا مجلة منفتحة متحررة، ولكن وللحق، كان ينقص هذه المقالة بعض الصور المرافقة لها، لكي يوصل الأستاذ يحيى أفكاره إلى القراء.

حقاً إنها فضيحة، أيتها المجلة العلمانية. ◘



خيرية السقة

سورية

اقرأوا جيداً

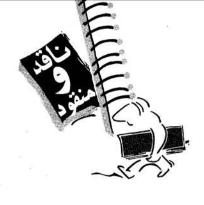
رد على مقالة «الخليفة والبرلمان» لعماد العبدالله
في العدد ٧٨، كانون الأول (ديسمبر) ١٩٩٤

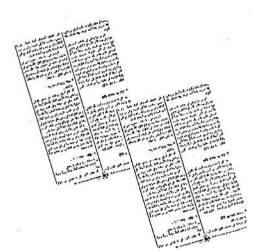
أورد الأستاذ عماد العبدالله في مقالة «الخليفة والبرلمان» فقرة من كتاب الكاتبة العربية فاطمة المرنيسي «السلطانات المنسيات» تقول: «ويمكننا الاعتقاد بسهولة أن لدى الشيعة الإسماعيلية نوعاً من الاحترام الخاص للجنس النسوي نظراً إلى ادعائهم بأنهم من ذرية فاطمة ابنة النبي، التي تشغل مكانة رفيعة، هذه المكانة يعترض عليها بعض الخلفاء السنّة الذين يعتبرون أن وراثة السلطة السياسية، لا يمكنها أن تمر عبر طريق امرأة، لأنها مستبعدة مبدئياً عن الإمامة الكبرى» (ص ٢٥٢). ثم يقفز عن الفكرة الأساسية، التي تطرحها الكاتبة، ليقول على طريقة لا تقربوا الصلاة: «هكذا يغدو المدان في نظر السُّنة، كما تعتقد فاطمة المرنيسي، هو الأمومة، الأمومة المهملة كاملاً على المستوى المادي، من قبل الشريعة، التي لا تعرف إلا قانوناً واحداً هو الأبوة» (ص ٢٥٣).

بينما الكاتبة تقول في هذه الصفحة، وقد أشارت إلى أن الرسائل المتبادلة بين النفس الزكية والخليفة العباسي المنصور، تعتبر كنزاً ذهبياً لأولئك الذين يهتمون بمنطق شرعية السلطة في القسمين الرئيسيين من الإسلام. وأحد محاور الجدال بين الخليفة السُّني ومعارضه الشيعي، كان توضيح موقفهما بالنسبة إلى دور النساء في نقل السلطة، الحوار الذي أدخل إلى المسرح السياسي التوحيدي جوهرياً شبحاً كان مغطى بعناية، إنه الأمومة فهذه الأمومة مهملة كاملاً على المستوى المادي من قبل الشريعة التي لا تعرف إلا قانوناً واحداً الأبوة، فالأولاد المولودون من زواج مسلم يعودون إلى الأب بالضرورة (وأظن أن انتساب الأولاد إلى أبيهم هو سواء عند السُّنة والشيعة معاً).

ثم تبرز الكاتبة الانتهازية السياسية في الصفحة ٢٥١ قائلة: أروى بصفتها ملكة شيعية، لم تكن تستطيع إلا أن تنحني لإرادة الخليفة الفاطمي، رئيسها المباشر وإمامها ـ الإمام عند الشيعة معصوم. وتقول في هامش الصفحة ٢٥٢: «بالنسبة إلينا نحن السنيين الله وحده هو المعصوم». وفي الصفحة ٢٥٧ تقول: «إن ردة فعل الخليفة الفاطمي المستنصر، عند موت المكرّم، كانت تماماً مثل الخليفة العباسي (كانت قد أوضحت سابقاً موقف الخليفة العباسي من تولي شجرة الدر الحكم في مصر). فقد اعترض على اضطلاع أروى بالسلطة وحدها، وأسرع في إرسال الرسل لينصحوها بقوة أن تتزوج وأن تتوارى وراء قرينها. وفي الصفحة ٢٦٢ تقول: «فالخلفاء، شيعة كانوا أم سنّة، يكرهون أن يروا امرأة تدير شؤون الجماعة المسلمة. ويمكننا أن نقدم أن الخلاف بين السنة والشيعة على دور فاطمة هو أحسن مثال يمكن إيجاده لتوضيح كيف تستعمل الانتهازية السياسية الجنس المؤنث حسب فهمها ووفق مصالحها».

أرجو أن تتأكدوا مما تعتقده فاطمة المرنيسي، قبل أن تسجلوه موقفاً عليها وفي مجلة فكرية المفروض أن تكون لمن يقرأون القراءة الصحيحة. □





ديزي الأمير
العراق

**رد على مقالة صقر أبو فخر في العدد ٧٦،
تشرين الأول/ اكتوبر ١٩٩٤**

لا تظلموا نازك الملائكة

حياة شرارة صديقة مقربة لآل الملائكة. وأنا لم أقرأ كتابها بعد، ولكني واثقة، كما قال الأستاذ أبو فخر، أنه سيرة ذاتية ولكنها ناقصة. والنقصان الذي كان يريد الأستاذ ذكره هو الناحية العاطفية لحياة نازك. فشعرها العاطفي مخنوق، وبقية التفاصيل التي أتت على ذكرها المؤلفة أحداث تدخل التاريخ. وأنا معه في أن المذكرات أو السيرة الذاتية يجب أن يكتبها صاحبها.

يقول المعلق: «في حياة نازك سر يومض ولا ينير، يوحي ولا يكشف، يشير ولا يفصح، فما سر هروب الشعر منها».

بعد صدور كل أعمالها الشعرية الرفيعة المستوى، يقال عن نازك أن الشعر هرب منها؟

هل يؤمن الكاتب حقيقة أن الشعر هرب من نازك؟ هل يمكن أن يظلمها كل هذا الظلم، لأنه لم يجد شيئاً عن حياتها العاطفية؟

إني أجل هذه الصديقة الغالية بعد معرفتها معرفة عميقة، لأنها كانت صريحة بحدود ما يسمح المجتمع بالإفصاح عنه في تلك الأيام.

الديوان الأول عاشقة الليل، محتواه مثل عنوانه، كانت نازك جريئة وأعلنت أنها تحب وعاشقة، ولكنها لم تبح بكل مكنونات صدرها فلم يعرف عنها أي قصة حب. فما الخطأ في ذلك؟

فتشوا عن الخلفيات. المجتمع العراقي كان ظالماً وقاسياً بتقاليده في ما يتصل بالفتاة. أما الرجل، فيحلم ويعلن عن حلمه لأنه لا يستطيع الوصول، فيكتب أحلامه شعراً، ويسكبه على من يحلم بها. وإذا عرفت الفتاة، ساءت سمعتها واشتهر الحالم.

عرفت مجتمعين. المجتمع العراقي والمجتمع اللبناني. الأول متزمت أكثر من المعقول. والثاني منفتح أكثر من المعقول.

سمعة الفتاة رأسمالها. شعار كان ولا يزال موجوداً، ولكن تفسيره يختلف فتتغير الحقائق. نازك الملائكة، لو سمحت لها الظروف، لقالت شعراً في الحب عميقاً، ولعاشت ذاك الحب كأنقى ما يمكن للحب أن يحمل من مسحات، ولكن الرجال لم يكونوا بهذا المستوى.

أحرقت نازك مذكراتها ليلة غادرت لبنان (١٩٦١) وقبل وصولها العراق. فعلت ذلك أمامي. أحرقت أوراق مذكراتها في المرحاض وسحبت السيفون عليها فذهبت الأوراق المحروقة إلى حيث أقذر مكان. لم أقرأ تلك المذكرات. وقد سألتني قبل حرقها إن كنت أريد

الاطلاع عليها، فأجبت بالنفي لأنني كنت أدري أنها لا تريد لأحد أن يعرف ما لا تعلنه هي نفسها، وإلا لما حرقتها. وأنا أعرف أن نازك، لا يمكن إلا أن تكون قطعة من النقاء والطهر والصفاء والنبل والوفاء.

كانت نازك حين عرفتها آية في الجمال والرشاقة والأناقة البسيطة، ولكنها عاشت مع الأسف في مجتمع لا يهتم إلا بالشائعات التي يطلقها المحبون الفاشلون. قست نازك على نفسها كثيراً، كي لا يعرف أحد أي خبر عنها قد يشوه سمعتها. والسمعة بمفهومها العراقي هي أهم ما يمتلك.

ثقافة نازك الواسعة العميقة وحسها الإنساني المرهف صار بديلاً من عواطفها فأعلنت الأولى وكتمت الثانية خوفاً.

كان المجتمع العربي ظالماً بحق المرأة، ومن نصيب من عاش تلك الفترة أن يكون مظلوماً وظالماً لنفسه. فلا حاجة إلى لوم أو تأنيب. الفتاة الموهوبة خنقت مشاعرها لتحافظ على سمعتها، فاحترموها بدل تسخيف مواقفها.

الظالم الأكبر هي التقاليد، وهناك بقايا منها أرجو أن أرى زوالها قبل رحيلي عن الدنيا وعن هذا الوطن العربي الكبير.

تزوجت نازك رجلاً محترماً يقدرها ويدري من هي نازك، ولكن ألسنة الناس لم تصمت. ونسيت ثقافة نازك وفكر نازك وإبداعها وفتشت رفوف الماضي عمن يمكن أن تكون نازك قد أحبته من خلال «عاشقة الليل» وحتى من خلال عنوان الديوان فقط.

نبل نازك وطهرانيتها لم يتحملا أن يشهر بها وينسب إليها حب لفلان أو فلان، الذين لم يبادلوها الحب على حد مزاعم القائلين، فتعبت أعصاب نازك ولجأت إلى الدين لينقذها ممن أساء إليها. عودتها إلى الدين كانت الملاذ الوحيد الذي رأت فيه أن عدالة الله ستنصفها، ولكن هذه العدالة لم ترحمها تماماً، وتركتها تتلاطم في أمواج الحياة فضاعت في المتاهات والتيارات. أما الشائعات فلم تستطع هي وحدها تكذيبها ولم تطلب من صديقاتها المخلصات مساعدتها، لأن الرجل حينما يقول شيئاً يصدقه الجميع، وخاصة في ما يتصل بالعواطف، لأنه أكثر جرأة في إعلان مشاعره.

أما عن جمعية الامتناع عن الزواج فلم تكن إلا نكتة، ولم أشارك أنا فيها، بل كانت أختي صاحبة الفكرة، ووافقت نازك. ولكنّ إحسان لم تكن في هذا الحسبان، وقد تزوجت من الفنان التشكيلي علي الشعلان. وأذكر أن نازك طلبت مني أن أتمنى على إحسان أن لا تزور خطيبها، وكان موظفاً في وزارة المصارف، لأنه لم يكن من المألوف أن تزور الخطيبة خطيبها في مقر عمله، بل يزورها هو في بيتها وفي حضور الأهل.

والحق في هذه القضية مع نازك التي تهتم كثيراً بالسمعة، لأن كلمة حب في العراق آنذاك، كانت معيبة والكل يستنكرها. وحتى لو تزوج شخصان عن حب، فإنهما ينفيان وجود هذه العاطفة، ويزعمان أن زواجهما تقليدي حصل بتفاهم عائلتي الزوجين.

أعرف أديباً معروفاً أحب زميلته في الجامعة. لكنه لم يتزوجها لأن قصة حبهما اشتهرت، فأسرع بالزواج من ابنة عمه، التي كان يعرفها بحكم القرابة، ولذلك فإن زواج الأقارب شائع في العراق حتى اليوم، لأنه السبيل الأسهل لتعارف الخطيبين وتفاهمهما على الارتباط.

أنا لا أدري لم الإصرار على التفتيش عن حالة نازك العاطفية. لقد أصدرت عدة دواوين مهمة جداً وفيها عمق عن فلسفة الحياة والزمان والمكان والإنسان، أفلا تكفي هذه؟ أوليس هذا أهم بكثير من أخبار العشاق والمحبين؟

لقد سبقت نازك عصرها، إذ نحن نعيب الآن على الكاتبات تمسكهن بالحديث عن الرجل في ما يكتبن. فهل شعر نازك ناشف؟ حاشا أن يكون الجفاف مسحة شعر نازك، ولكن نازك فتاة عراقية مهمة محط الأنظار والاهتمام. إهتمت بالإنسان ومعاناته، واهتمت بالقضايا السياسية والقومية. وانتماؤها القومي العربي وحماسها لهذه القضية أمر معروف.

ألا تكفي كل هذه الأمور المهمة المصيرية لتكون مادة شاعرة مغايرة ومختلفة عن غيرها من الشاعرات اللواتي لم يكن همهن إلا الرجل والعلاقة معه؟

حكاية الدين لم تحصل ونازك في أميركا، بل بعد عودتها نهائياً إلى العراق، أي في العهد القاسمي من الحكم، وكانت لا تؤيد هذا الخط وهذا هو أحد أسباب حرقها لمذكراتها خوفاً من وصولها إلى أحد المسؤولين.

قصة الراديوغرام ليست دليلاً على التحرر، ففي كل بيوت العراق وقبل العام ١٩٣٧ كان الراديوغرام موجوداً، والعراقيون أهل طرب وفرح وحياة اجتماعية ملؤها الغبطة والكرم. ولكن، الرجال لهم مجالسهم والنساء لهن مجالسهن. ونازك لم تكن تحب هذا التقسيم لذلك اصطفت عدداً محدداً من الصديقات المقربات، وكنت واحدة منهن. طالما استمعت إلى نازك بصوتها الرخيم وعزفها العذب على العود وروحها الطيبة الدمثة الدافئة المملوءة محبة وإخلاصاً.

لست أبالغ إذا قلت إن نازك كانت حالة خاصة جداً في الوفاء والنقاء والعطاء، لم تعرف يوماً الاستغابة ولا النميمة. وإذا تعاطت الحبوب المهدئة للأعصاب، فهذا ليس ضدها، إنه دليل على إحساس عميق بالآخرين وبالحياة، مما يتعبها. وتفعل كما يفعل كل الحساسين، فيتناولون الحبوب المهدئة، لينامو لشدة اهتمامهم بالإنسانية المعذبة.

هذا ليس دفاعاً عن نازك فحاشا لها أن تكون متهمة، ولكنها إنسانة سبقت عصرها، ومن يسبق عصره يتعب. سفرها إلى الغرب للدراسة كان أمراً مألوفاً قامت به فتيات عراقيات كثيرات. ثم لا تنسوا إن نازك أمضت فترة طويلة في الكويت أستاذة في جامعتها، لذلك انقطعت أخبارها وصورها، فهي كانت هناك غريبة مشغولة بعملها وأمور بيتها. ولفرط حساسيتها، كانت تمرض بسرعة، وكان زوجها يهتم بها. أما ابنها برّاق، فذهب إلى أميركا للدراسة، وأثر بعده عنها في صحتها.



درست نازك العود في معهد الفنون الجميلة وكذلك التمثيل، ولكن النظري منه لكثرة المواد الثقافية فيه. أما التمثيل العملي فلم يجرؤ أحد أن يطلب منها القيام به، لأن كلمة ممثلة آنذاك كانت تقترن بأمور تسيء إلى السمعة، اليوم وفي العراق الممثلة محترمة لأنها موظفة في الدولة.

أما هروب الشعر من نازك، كما يقول الأستاذ صقر أبو فخر، فهل يمكن للشاعر أن يستمر في قول الشعر طوال حياته؟ الا يأتي وقت يتوقف أو يجب أن يتوقف فيه الشاعر إذا أحس أنه لا يريد إضافة شيء إلى ما قال؟ نازك ليست من الراكضين وراء الشهرة ولا من محبي النفس، مع أن معظم الشعراء نرجسيون. نازك فريدة لا يشبهها أحد. □